This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600090916V

Die

Christologie Luthers.

ziehung die Erläuterung in Anſpruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenſtände ſich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Beſprechung derſelben bei ihrem Erſcheinen faſt allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Ausſicht geſtellt worden war, iſt bis jetzt, ſo viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologiſche Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologiſche hat ſie, ſobald es gewahr geworden iſt, wie ſehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologiſchen Hinſchlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anſtaunen bei Seite gelegt. Wahrſcheinlich ſteht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächſte Zeit wenigſtens, ein ähnliches Schickſal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtſein gemäß zu handeln, welches mir ſagt, daß die Sache, deren Vertretung dieſe beiden Schriften gewidmet ſind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen iſt, als diejenigen eingeſtehen wollen, die ſich durch Anregung derſelben, ſei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weiſe in ihrem Treiben geſtört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberſchätzung des theoretiſchen Momentes der Religion, welche einige ſonſt nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben ſo fern weiß ich mich von einer Unterſchätzung deſſen, was die evangeliſche Theologie dieſer jüngſten Zeit ſeit Schleiermacher für die Wiederherſtellung eines chriſtlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleiſtet hat und zu leiſten fortfährt. Aber ſchon der Umſtand, daß man dieſe Reſtauration der Theologie fort und fort von ihr ſelbſt in einer Weiſe muß rühmen und preiſen hören, wie ſolches nicht leicht in einer Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, die ſich wirklich eines tüchtigen Fortſchritts und einer geſunden Blüthe nicht blos im **Einzelnen**, ſondern auch im Großen und Ganzen erfreut, iſt ganz geeignet, den aufmerkſamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage ſo ganz unbegründet iſt, welche vor einiger Zeit einer der würdigſten Vertreter eben dieſer Theologie vernehmen ließ*): „ſchon ſeit Jahren ſcheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stok-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu ſeiner „Theologiſchen Ethik."

kung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literarischen Betriebsamkeit." Wenn Etwas dienen kann, dieser Klage Gewicht zu ertheilen, so ist es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieser restaurirten Theologie, welches sich gerade in der jüngsten Zeit auf so niederschlagende Weise herausgestellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen mit dem Nachdruck zu unterstützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologischen Literatur der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Gesinnung für das Werk dieser Einigung ist, was sie nicht dazu kommen läßt, demselben eine kräftigere Stütze zu sein; und wer über den Stand der religiösen Meinungen und Ueberzeugungen im deutschen Volke nicht in Täuschung befangen ist, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieses Werk den günstigsten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieses Volkes kaum etwas anderes demselben entgegensteht, als höchstens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confessionelle Particularismus so geschickt für seine Interessen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil diesem Particularismus die ganze Macht des trägen Conservatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite steht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiösem Gebiet eben so, wie auf dem politischen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erstarken und durchdringen soll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Gesinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Abweichungen der Bekenntnisse, oder im besten Falle die Einsicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derselben, den ungleich wichtigeren Punkten der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine solche Hülfe aber, woher sollte sie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wissenschaft, welche die bestehenden Differenzen überwindet, indem sie sich in den Besitz von Principien setzt, die eine Lösung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entstanden sind, unlösbaren Widersprüche möglich machen?

Daß diese Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegensätze der Theologie des Refor-

Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Zweite, mit einer Abhandlung über progressive und conservative Union, Zusätzen und Verbesserungen vermehrte Ausgabe.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1855.

110. c. 111.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anſpruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenſtände ſich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Beſprechung derſelben bei ihrem Erſcheinen faſt allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Ausſicht geſtellt worden war, iſt bis jetzt, ſo viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologiſche Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologiſche hat ſie, ſobald es gewahr geworden iſt, wie ſehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologiſchen Hinſchlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anſtaunen bei Seite gelegt. Wahrſcheinlich ſteht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächſte Zeit wenigſtens, ein ähnliches Schickſal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtſein gemäß zu handeln, welches mir ſagt, daß die Sache, deren Vertretung dieſe beiden Schriften gewidmet ſind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen iſt, als diejenigen eingeſtehen wollen, die ſich durch Anregung derſelben, ſei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weiſe in ihrem Treiben geſtört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberſchätzung des theoretiſchen Momentes der Religion, welche einige ſonſt nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben ſo fern weiß ich mich von einer Unterſchätzung deſſen, was die evangeliſche Theologie dieſer jüngſten Zeit ſeit Schleiermacher für die Wiederherſtellung eines chriſtlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleiſtet hat und zu leiſten fortfährt. Aber ſchon der Umſtand, daß man dieſe Reſtauration der Theologie fort und fort von ihr ſelbſt in einer Weiſe muß rühmen und preiſen hören, wie ſolches nicht leicht in einer Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, die ſich wirklich eines tüchtigen Fortſchritts und einer geſunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, ſondern auch im Großen und Ganzen erfreut, iſt ganz geeignet, den aufmerkſamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage ſo ganz unbegründet iſt, welche vor einiger Zeit einer der würdigſten Vertreter eben dieſer Theologie vernehmen ließ *): „ſchon ſeit Jahren ſcheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stok-

*) Rich. Rothe in der Vorrede zu ſeiner „Theologiſchen Ethik."

kung eingetreten zu ſein, bei aller Lebhaftigkeit der Discuſſion und aller Unruhe der literariſchen Betriebſamkeit.“ Wenn Etwas dienen kann, dieſer Klage Gewicht zu ertheilen, ſo iſt es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieſer reſtaurirten Theologie, welches ſich gerade in der jüngſten Zeit auf ſo niederſchlagende Weiſe herausgeſtellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangeliſchen Confeſſionen mit dem Nachdruck zu unterſtützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologiſchen Literatur der Gegenwart und der nächſten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Geſinnung für das Werk dieſer Einigung iſt, was ſie nicht dazu kommen läßt, demſelben eine kräftigere Stütze zu ſein; und wer über den Stand der religiöſen Meinungen und Ueberzeugungen im deutſchen Volke nicht in Täuſchung befangen iſt, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieſes Werk den günſtigſten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieſes Volkes kaum etwas anderes demſelben entgegenſteht, als höchſtens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confeſſionelle Particularismus ſo geſchickt für ſeine Intereſſen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil dieſem Particularismus die ganze Macht des trägen Conſervatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite ſteht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiöſem Gebiet eben ſo, wie auf dem politiſchen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erſtarken und durchdringen ſoll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Geſinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die beſtehenden Abweichungen der Bekenntniſſe, oder im beſten Falle die Einſicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derſelben, den ungleich wichtigeren Punkten der beſtehenden Glaubensgemeinſchaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine ſolche Hülfe aber, woher ſollte ſie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wiſſenſchaft, welche die beſtehenden Differenzen überwindet, indem ſie ſich in den Beſitz von Principien ſetzt, die eine Löſung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entſtanden ſind, unlösbaren Widerſprüche möglich machen?

Daß dieſe Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegenſätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben so principielle Weise geeinigt sind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unserer gegenwärtigen evangelischen Theologie gestellt ist: wer möchte das Bewußtsein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einsichtigen und geistvollen Vertreter absprechen? Bekennen sich ja doch unter diesen Vertretern ausdrücklich selbst solche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confessionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es scheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerseits gestehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wissenschaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der bestehenden Gegensätze die Zeit gekommen ist, annoch erwartet werden könne, wenn man solches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtsein dieser Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteste Symptom der eingetretenen Stockung anzusehen, daß man mit diesem Bewußtsein und trotz desselben nichtsdestoweniger so leichten Herzens sich bei dem Zustand der Dinge, wie er nun eben ist, beruhigt. Frage ich nach den Ursachen und Gründen dieser Stockung, so erscheinen mir dieselben eben so wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologischen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derselben zu suchen ist. Die Ueberzeugung von der Beschaffenheit jener Gründe und Ursachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologischen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen bestimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unserer evangelischen Kirche an die Gesammtheit derjenigen Glieder unserer deutschen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunst und Wissenschaft gipfelnden Geistesbildung betrachte, in welcher während dieser jüngsten Zeit dieses Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu sehen glaubte, daß die Stockung unserer theologischen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältnisse zu dem Geist und den Principien dieser Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieser Seite her, die sich freilich zu diesem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Christenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derselben zu erwarten steht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtsein darüber, daß ein solches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

lichen Erkenntniß entsprechenden Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung die Theologie als durchaus empirische, oder genauer, speculativ-empirische Wissenschaft zu begründen, — dieser Gedanke ist in allen bisherigen Versuchen seiner Durchführung noch stets an dem einen Punkte gescheitert: an der Lehre von der Person und dem Werke des historischen Christus. Bereits Schleiermacher, so wenig er sich auch in diesem Punkte, wie gleicherweise in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in diesem Theile seiner Arbeit keineswegs glücklich. Es ist hier der theologischen Forschung die Aufgabe gestellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Truggespinnst der kirchlichen Speculation zu deuten gesucht hat, von der Menschwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von seinen Erlösungsthaten, in einer Weise auszulegen, wodurch dieser Sinn in allen seinen Momenten aus einer kalten dogmatischen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiösen Erfahrung erhoben wird. Soll dieses Ziel erreicht werden, so ist dazu die unumgängliche Bedingung diese, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgestreift werden, in welchem sich die Kirchenlehre von dem Bildungskreise ihres Ursprungs her, dem solcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmosphäre gewesen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöse Erfahrung und supernaturalistisches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtsein, welches sich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtsein, welches sich mit diesem Fürwahrhalten erfüllt, sind schlechterdings unverträgliche, widersprechende Elemente. Gegenstand lebendiger, dem Geiste sich durch des Geistes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur sein, was sich den Gesetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geistigen Natur insbesondere, einfügt, und im Bereich dieser Gesetze, die in sich selbst ein schlechthin untrennbares Ganze ausmachen, und, obwohl vielgestaltig und elastisch je nach der Verschiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die sie Anwendung leiden, doch nicht durch diese Verschiedenheit in einen Kampf und Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden können, an den Geist herangebracht wird. Dieser Forderung hat Schleiermacher seinerseits sich auch nie entschlagen. Er hat mit Bewußtsein und Absicht dem Supernaturalismus nicht das geringste Zugeständniß gemacht, während seine Nachfolger zum Theil schon jetzt

dahin gelangt ſind, ſich der Zugeſtändniſſe, die ſie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, ſogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch iſt es ſeiner Lehre von Chriſtus, während ſie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der bibliſchen Chriſtologie ein für allemal nicht zu erſchöpfen iſt, nach der andern nicht gelungen, den hiſtoriſchen Chriſtus in der Weiſe, wie wir es zu fordern von Schleiermacher ſelbſt gelernt haben, zum Gegenſtande einer gediegenen, geſchichtlich-religiöſen Anſchauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöſe Speculation vollkommen durchdringlichen religiöſen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meiſter jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen iſt, davon haben ſich ſeine Nachfolger, bei manchen nicht erfolgloſen Einblicken in die Beſchaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenſtandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demſelben Maaße weiter entfernt, in welchem ſie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenſchaft des Meiſters uneingedenk geblieben ſind, nämlich des Bewußtſeins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben ſo durchgängigen Auflöſung ſeiner ſupernaturaliſtiſchen Elemente in naturgemäße und ſpeculativ erkennbare; oder auch wohl dieſe Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unſerer gegenwärtigen Theologie ſo verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus und von der Erlöſung keine andere Durchführung zulaſſe, als nur eine ſupernaturaliſtiſche, gereicht ohne Zweifel der Umſtand zum Vorſchub, daß ſie auf einen doppelten Gegner hinweiſen kann, von welchem dieſe Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden ſind, aber in der unſrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den ſpeculativen Rationalismus. Von dieſen zwei Gegnern iſt der letztere in unſern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsſchematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des bibliſchen und des kirchlichen Chriſtenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz beſonders, und mehr noch, als der ſchon ſeit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

Der Sternhimmel unser Planetensystem und der Bau der Sonne. Entstehung und Alter der Erde. Die Entwicklung der Pflanzen- und Tierwelt. Die Entstehung des Menschen. Die Entwicklung der Menschheit. Die Entstehung der Sprache. Die Entstehung der Religion. Die Entstehung der Kunst. Die Entstehung der Wissenschaft. Die Entstehung der Philosophie. Die Entstehung der Geschichte. Die Entstehung der Gesellschaft. Die Entstehung des Staates. Die Entstehung des Rechts. Die Entstehung der Moral. Die Entstehung der Arbeit. Die Entstehung der Technik. Die Entstehung der Industrie. Die Entstehung der Landwirtschaft. Die Entstehung der Städte. Die Entstehung der Dörfer. Die Entstehung der Familie. Die Entstehung der Ehe. Die Entstehung der Liebe. Die Entstehung der Freundschaft. Die Entstehung der Feindschaft. Die Entstehung des Krieges. Die Entstehung des Friedens. Die Entstehung der Gerechtigkeit. Die Entstehung der Ungerechtigkeit. Die Entstehung der Freiheit. Die Entstehung der Sklaverei. Die Entstehung der Demokratie. Die Entstehung der Monarchie. Die Entstehung der Republik. Die Entstehung der Revolution. Die Entstehung der Reaktion. Die Entstehung des Fortschritts. Die Entstehung des Stillstands. Die Entstehung des Rückschritts. Die Entstehung der Zukunft. Die Entstehung der Vergangenheit. Die Entstehung der Gegenwart. Die Entstehung der Ewigkeit. Die Entstehung der Zeit. Die Entstehung des Raumes. Die Entstehung der Materie. Die Entstehung der Energie. Die Entstehung der Kraft. Die Entstehung der Bewegung. Die Entstehung der Ruhe. Die Entstehung des Lichts. Die Entstehung der Finsternis. Die Entstehung der Farben. Die Entstehung der Töne. Die Entstehung der Musik. Die Entstehung der Malerei. Die Entstehung der Bildhauerei. Die Entstehung der Baukunst. Die Entstehung der Dichtkunst. Die Entstehung der Schauspielkunst. Die Entstehung der Tanzkunst. Die Entstehung der Fechtkunst. Die Entstehung der Reitkunst. Die Entstehung der Jagdkunst. Die Entstehung der Fischerei. Die Entstehung der Schiffahrt. Die Entstehung der Eisenbahn. Die Entstehung der Telegraphie. Die Entstehung der Telephonie. Die Entstehung der Photographie. Die Entstehung der Kinematographie. Die Entstehung der Luftschiffahrt. Die Entstehung der Flugmaschine. Die Entstehung der Unterseeboote. Die Entstehung der Panzerschiffe. Die Entstehung der Kanonen. Die Entstehung der Gewehre. Die Entstehung der Pistolen. Die Entstehung der Bomben. Die Entstehung der Minen. Die Entstehung der Torpedos. Die Entstehung der Granaten. Die Entstehung der Schrapnells. Die Entstehung der Maschinengewehre. Die Entstehung der Luftabwehrkanonen. Die Entstehung der Scheinwerfer. Die Entstehung der Leuchtraketen. Die Entstehung der Handgranaten. Die Entstehung der Gasmasken. Die Entstehung der Stahlhelme. Die Entstehung der Uniformen. Die Entstehung der Orden. Die Entstehung der Ehrenzeichen. Die Entstehung der Medaillen. Die Entstehung der Auszeichnungen. Die Entstehung der Beförderungen. Die Entstehung der Degradierungen. Die Entstehung der Strafen. Die Entstehung der Belohnungen. Die Entstehung der Gefängnisse. Die Entstehung der Zuchthäuser. Die Entstehung der Irrenanstalten. Die Entstehung der Krankenhäuser. Die Entstehung der Apotheken. Die Entstehung der Ärzte. Die Entstehung der Krankheiten. Die Entstehung der Seuchen. Die Entstehung der Epidemien. Die Entstehung der Pandemien. Die Entstehung der Endemien. Die Entstehung der Sporadien. Die Entstehung der Infektionskrankheiten. Die Entstehung der Bakterien. Die Entstehung der Viren. Die Entstehung der Parasiten. Die Entstehung der Schmarotzer. Die Entstehung der Ungeziefer. Die Entstehung der Flöhe. Die Entstehung der Läuse. Die Entstehung der Wanzen. Die Entstehung der Mücken. Die Entstehung der Fliegen. Die Entstehung der Bremsen. Die Entstehung der Hornissen. Die Entstehung der Wespen. Die Entstehung der Bienen. Die Entstehung der Ameisen. Die Entstehung der Spinnen. Die Entstehung der Skorpione. Die Entstehung der Tausendfüßler. Die Entstehung der Würmer. Die Entstehung der Schnecken. Die Entstehung der Muscheln. Die Entstehung der Krebse. Die Entstehung der Krabben. Die Entstehung der Hummer. Die Entstehung der Garnelen. Die Entstehung der Austern. Die Entstehung der Perlen. Die Entstehung der Korallen. Die Entstehung der Schwämme. Die Entstehung der Seeigel. Die Entstehung der Seesterne. Die Entstehung der Quallen. Die Entstehung der Polypen. Die Entstehung der Einzeller. Die Entstehung der Mehrzeller. Die Entstehung der Gewebe. Die Entstehung der Organe. Die Entstehung der Organismen. Die Entstehung der Pflanzen. Die Entstehung der Bäume. Die Entstehung der Sträucher. Die Entstehung der Kräuter. Die Entstehung der Gräser. Die Entstehung der Moose. Die Entstehung der Farne. Die Entstehung der Algen. Die Entstehung der Pilze. Die Entstehung der Flechten. Die Entstehung der Blüten. Die Entstehung der Früchte. Die Entstehung der Samen. Die Entstehung der Wurzeln. Die Entstehung der Stämme. Die Entstehung der Äste. Die Entstehung der Zweige. Die Entstehung der Blätter. Die Entstehung der Nadeln. Die Entstehung der Dornen. Die Entstehung der Stacheln. Die Entstehung der Haare. Die Entstehung der Federn. Die Entstehung der Schuppen. Die Entstehung der Panzer. Die Entstehung der Schilde. Die Entstehung der Hörner. Die Entstehung der Geweihe. Die Entstehung der Zähne. Die Entstehung der Krallen. Die Entstehung der Hufe. Die Entstehung der Pfoten. Die Entstehung der Flossen. Die Entstehung der Flügel. Die Entstehung der Beine. Die Entstehung der Arme. Die Entstehung der Hände. Die Entstehung der Füße. Die Entstehung der Finger. Die Entstehung der Zehen. Die Entstehung der Nägel. Die Entstehung der Augen. Die Entstehung der Ohren. Die Entstehung der Nase. Die Entstehung des Mundes. Die Entstehung der Zunge. Die Entstehung der Lippen. Die Entstehung der Zähne. Die Entstehung des Gehirns. Die Entstehung des Rückenmarks. Die Entstehung der Nerven. Die Entstehung der Muskeln. Die Entstehung der Knochen. Die Entstehung der Gelenke. Die Entstehung der Sehnen. Die Entstehung der Bänder. Die Entstehung der Haut. Die Entstehung des Fells. Die Entstehung der Schwarte. Die Entstehung des Speckes. Die Entstehung des Fettes. Die Entstehung des Blutes. Die Entstehung der Adern. Die Entstehung der Arterien. Die Entstehung der Venen. Die Entstehung der Kapillaren. Die Entstehung des Herzens. Die Entstehung der Lunge. Die Entstehung der Leber. Die Entstehung der Niere. Die Entstehung der Milz. Die Entstehung der Bauchspeicheldrüse. Die Entstehung der Gallenblase. Die Entstehung der Gallenwege. Die Entstehung der Harnblase. Die Entstehung der Harnleiter. Die Entstehung der Harnröhre. Die Entstehung der Geschlechtsorgane. Die Entstehung der Hoden. Die Entstehung der Eierstöcke. Die Entstehung der Gebärmutter. Die Entstehung der Scheide. Die Entstehung der Vorhaut. Die Entstehung der Eichel. Die Entstehung des Penis. Die Entstehung der Klitoris. Die Entstehung der Schamlippen. Die Entstehung der Brüste. Die Entstehung der Brustwarzen. Die Entstehung der Milchdrüsen. Die Entstehung der Milch. Die Entstehung der Muttermilch. Die Entstehung der Kuhmilch. Die Entstehung der Ziegenmilch. Die Entstehung der Schafmilch. Die Entstehung der Stutenmilch. Die Entstehung der Eselmilch. Die Entstehung der Kamelmilch. Die Entstehung der Rentiermilch. Die Entstehung der Büffelmilch. Die Entstehung der Yakmilch. Die Entstehung der Lamamilch. Die Entstehung der Alpakamilch. Die Entstehung der Vikunjamilch. Die Entstehung der Guanakomilch. Die Entstehung der Kamelhaare. Die Entstehung der Wolle. Die Entstehung der Seide. Die Entstehung der Baumwolle. Die Entstehung des Leinens. Die Entstehung des Hanfes. Die Entstehung des Jutes. Die Entstehung des Sisals. Die Entstehung des Manilahanfes. Die Entstehung des Kokosfaserstoffes. Die Entstehung des Papiers. Die Entstehung der Pappe. Die Entstehung der Tapeten. Die Entstehung der Teppiche. Die Entstehung der Vorhänge. Die Entstehung der Gardinen. Die Entstehung der Möbel. Die Entstehung der Stühle. Die Entstehung der Tische. Die Entstehung der Betten. Die Entstehung der Schränke. Die Entstehung der Kommoden. Die Entstehung der Spiegel. Die Entstehung der Lampen. Die Entstehung der Kerzen. Die Entstehung der Öfen. Die Entstehung der Heizungen. Die Entstehung der Kochherde. Die Entstehung der Gasherde. Die Entstehung der Elektroherde. Die Entstehung der Kühlschränke. Die Entstehung der Waschmaschinen. Die Entstehung der Nähmaschinen. Die Entstehung der Schreibmaschinen. Die Entstehung der Rechenmaschinen. Die Entstehung der Computer. Die Entstehung der Roboter. Die Entstehung der künstlichen Intelligenz. Die Entstehung des Internets. Die Entstehung der sozialen Netzwerke. Die Entstehung der Smartphones. Die Entstehung der Tablets. Die Entstehung der Laptops. Die Entstehung der Desktops. Die Entstehung der Server. Die Entstehung der Cloud. Die Entstehung der Datenbanken. Die Entstehung der Algorithmen. Die Entstehung der Programmiersprachen. Die Entstehung der Betriebssysteme. Die Entstehung der Software. Die Entstehung der Hardware. Die Entstehung der Elektronik. Die Entstehung der Halbleiter. Die Entstehung der Transistoren. Die Entstehung der Dioden. Die Entstehung der Kondensatoren. Die Entstehung der Widerstände. Die Entstehung der Spulen. Die Entstehung der Leiterplatten. Die Entstehung der Lötstellen. Die Entstehung der Kabel. Die Entstehung der Stecker. Die Entstehung der Buchsen. Die Entstehung der Schalter. Die Entstehung der Knöpfe. Die Entstehung der Regler. Die Entstehung der Anzeigen. Die Entstehung der Displays. Die Entstehung der Bildschirme. Die Entstehung der Monitore. Die Entstehung der Fernseher. Die Entstehung der Projektoren. Die Entstehung der Leinwände. Die Entstehung der Kinos. Die Entstehung der Theater. Die Entstehung der Opernhäuser. Die Entstehung der Konzertsäle. Die Entstehung der Museen. Die Entstehung der Galerien. Die Entstehung der Bibliotheken. Die Entstehung der Archive. Die Entstehung der Universitäten. Die Entstehung der Schulen. Die Entstehung der Kindergärten. Die Entstehung der Krippen. Die Entstehung der Tagesstätten. Die Entstehung der Horte. Die Entstehung der Jugendzentren. Die Entstehung der Sportvereine. Die Entstehung der Fußballvereine. Die Entstehung der Leichtathletikvereine. Die Entstehung der Schwimmvereine. Die Entstehung der Turnvereine. Die Entstehung der Tennisvereine. Die Entstehung der Golfvereine. Die Entstehung der Reitvereine. Die Entstehung der Segelvereine. Die Entstehung der Rudervereine. Die Entstehung der Kanuvereine. Die Entstehung der Skivereine. Die Entstehung der Eislaufvereine. Die Entstehung der Eishockeyvereine. Die Entstehung der Basketballvereine. Die Entstehung der Handballvereine. Die Entstehung der Volleyballvereine. Die Entstehung der Hockeyvereine. Die Entstehung der Cricketvereine. Die Entstehung der Rugbyvereine. Die Entstehung der Baseballvereine. Die Entstehung der Softballvereine. Die Entstehung der Boxvereine. Die Entstehung der Ringervereine. Die Entstehung der Judovereine. Die Entstehung der Karatevereine. Die Entstehung der Taekwondovereine. Die Entstehung der Fechtvereine. Die Entstehung der Schützenvereine. Die Entstehung der Bogenschützenvereine. Die Entstehung der Armbrustschützenvereine. Die Entstehung der Gewehrschützenvereine. Die Entstehung der Pistolenschützenvereine. Die Entstehung der Flintenschützenvereine. Die Entstehung der Trapschützenvereine. Die Entstehung der Skeetschützenvereine. Die Entstehung der Jagdvereine. Die Entstehung der Hundevereine. Die Entstehung der Katzenvereine. Die Entstehung der Pferdevereine. Die Entstehung der Rindervereine. Die Entstehung der Schafvereine. Die Entstehung der Ziegenvereine. Die Entstehung der Schweinevereine. Die Entstehung der Geflügelvereine. Die Entstehung der Taubenvereine. Die Entstehung der Kaninchenvereine. Die Entstehung der Bienenvereine. Die Entstehung der Imkervereine. Die Entstehung der Obstbauvereine. Die Entstehung der Gartenbauvereine. Die Entstehung der Kleingartenvereine. Die Entstehung der Schrebergartenvereine. Die Entstehung der Siedlervereine. Die Entstehung der Mietervereine. Die Entstehung der Hausbesitzervereine. Die Entstehung der Eigentümervereine. Die Entstehung der Genossenschaften. Die Entstehung der Konsumvereine. Die Entstehung der Einkaufsgenossenschaften. Die Entstehung der Produktivgenossenschaften. Die Entstehung der Kreditgenossenschaften. Die Entstehung der Volksbanken. Die Entstehung der Raiffeisenbanken. Die Entstehung der Sparkassen. Die Entstehung der Banken. Die Entstehung der Börsen. Die Entstehung der Aktien. Die Entstehung der Anleihen. Die Entstehung der Pfandbriefe. Die Entstehung der Hypotheken. Die Entstehung der Grundschulden. Die Entstehung der Versicherungen. Die Entstehung der Lebensversicherungen. Die Entstehung der Krankenversicherungen. Die Entstehung der Unfallversicherungen. Die Entstehung der Haftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hausratversicherungen. Die Entstehung der Gebäudeversicherungen. Die Entstehung der Kfz-Versicherungen. Die Entstehung der Rechtsschutzversicherungen. Die Entstehung der Reiseversicherungen. Die Entstehung der Tierversicherungen. Die Entstehung der Ernteversicherungen. Die Entstehung der Hagelversicherungen. Die Entstehung der Frostversicherungen. Die Entstehung der Dürreversicherungen. Die Entstehung der Überschwemmungsversicherungen. Die Entstehung der Erdbebenversicherungen. Die Entstehung der Vulkanversicherungen. Die Entstehung der Tsunamiversicherungen. Die Entstehung der Lawinenversicherungen. Die Entstehung der Steinschlagversicherungen. Die Entstehung der Erdrutschversicherungen. Die Entstehung der Bergbauversicherungen. Die Entstehung der Tunnelversicherungen. Die Entstehung der Brückenversicherungen. Die Entstehung der Staudammversicherungen. Die Entstehung der Talsperrenversicherungen. Die Entstehung der Deichversicherungen. Die Entstehung der Küstenschutzversicherungen. Die Entstehung der Hafenversicherungen. Die Entstehung der Flughafenversicherungen. Die Entstehung der Bahnhofsversicherungen. Die Entstehung der Tankstellenversicherungen. Die Entstehung der Lagerhausversicherungen. Die Entstehung der Speditionsversicherungen. Die Entstehung der Transportversicherungen. Die Entstehung der Warenversicherungen. Die Entstehung der Frachtversicherungen. Die Entstehung der Seeversicherungen. Die Entstehung der Binnenschiffahrtsversicherungen. Die Entstehung der Luftfrachtversicherungen. Die Entstehung der Postversicherungen. Die Entstehung der Paketversicherungen. Die Entstehung der Briefversicherungen. Die Entstehung der Wertsendungsversicherungen. Die Entstehung der Geldtransportversicherungen. Die Entstehung der Kassenversicherungen. Die Entstehung der Tresorversicherungen. Die Entstehung der Einbruchdiebstahlversicherungen. Die Entstehung der Raubversicherungen. Die Entstehung der Betrugsversicherungen. Die Entstehung der Vertrauensschadenversicherungen. Die Entstehung der Kautionsversicherungen. Die Entstehung der Bürgschaftsversicherungen. Die Entstehung der Garantieversicherungen. Die Entstehung der Gewährleistungsversicherungen. Die Entstehung der Produkthaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Umwelthaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Vermögensschadenhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Berufshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Organhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Managerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Aufsichtsratshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Vorstandshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Geschäftsführerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Prokuristenhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Handlungsvollmachtshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Generalvollmachtshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Testamentsvollstreckerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Nachlassverwalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Insolvenzverwalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Treuhänderhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Sachverständigenhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gutachterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schiedsrichterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Mediatorenhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Coachhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Beraterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Unternehmensberaterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Steuerberaterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wirtschaftsprüferhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Buchprüferhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rechtsanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Notarhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Patentanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Markenanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Urheberrechtsanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Medienanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Presseanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Verlagsanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Buchhandelsanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Antiquariatsanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kunstanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Galerieanwaltshaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Auktionatorenhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Versteigererhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Pfandleiherhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Trödlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Antiquitätenhändlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kunsthändlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Buchhändlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zeitungshändlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zeitschriftenhändlerhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kiosk-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tankstellen-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Supermarkt-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Discounter-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Warenhaus-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Einkaufszentrum-Betreiberhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Messe-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ausstellungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kongress-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tagungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Seminar-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Workshop-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schulungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Weiterbildungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Fortbildungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ausbildungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Prüfungs-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Examens-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Abschluss-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zeugnis-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Diplom-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Master-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Bachelor-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Doktor-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Habilitations-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Professoren-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Dozenten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Lehrer-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Erzieher-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kindergärtnerinnen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hortnerinnen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Jugendleiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Sportlehrer-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Trainer-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Übungsleiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schwimmmeister-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Bademeister-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rettungsschwimmer-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Lebensretter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Feuerwehrleute-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Polizisten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Soldaten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Offiziere-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Unteroffiziere-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Mannschaften-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rekruten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wehrpflichtigen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zivildienstleistenden-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Freiwilligen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ehrenamtlichen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hauptamtlichen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Nebenamtlichen-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Teilzeitbeschäftigten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Vollzeitbeschäftigten-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Minijobber-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Midijobber-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gleitzonenjobber-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Aushilfskräfte-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Saisonarbeitskräfte-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Erntehelfer-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wanderarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Leiharbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zeitarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Werkvertragsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Dienstvertragsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Arbeitsvertragsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tarifvertragsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Betriebsvereinbarungsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Betriebsratsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gewerkschaftsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Arbeitgeberverbandsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Innungsarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Handwerkskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Industrie- und Handelskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Landwirtschaftskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ärztekammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Apothekerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rechtsanwaltskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Notarkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Patentanwaltskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Steuerberaterkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wirtschaftsprüferkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Buchprüferkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ingenieurkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Architektenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Stadtplanerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Landschaftsplanerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Vermessungsingenieurkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Bergbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Forstwirtschaftskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Fischereikammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Jagdkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tierärztekammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hebammenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Pflegekammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Psychotherapeutenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Heilpraktikerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Physiotherapeutenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ergotherapeutenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Logopädenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Podologenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Masseurkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kosmetikerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Friseurkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Bestattungskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Krematoriumskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Friedhofskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gärtnerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Landschaftsgärtnerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Baumschulkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Floristenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tischlerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schreinerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zimmererkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Dachdeckerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Maurerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Betonbauerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Straßenbauerkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tiefbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hochbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Ausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rohbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Fertigbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Modulbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Containerbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Holzbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Stahlbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Metallbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Glasbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Fensterbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Türenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Torbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zaunbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gerüstbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schalungsbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Betonschalungskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Stahlbetonbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Spannbetonbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Fertigteilbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Montagebaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Industriebaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gewerbebaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wohnungsbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Einfamilienhausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Mehrfamilienhausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Reihenhausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Doppelhausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Villenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schlossbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Burgbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kirchenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Klosterbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rathausbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Bahnhofsbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Flughafenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Hafenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Brückenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tunnelbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Staudammbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Talsperrenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Deichbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Küstenschutzbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Wasserbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kanalbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Rohrleitungsbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Pipelinebaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kabelbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Leitungsbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Elektroinstallationskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Sanitärinstallationskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Heizungsinstallationskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Klimatechnikkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Lüftungstechnikkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Kältetechnikkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gebäudetechnikkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gebäudeautomationskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Gebäudesicherheitskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Brandschutzkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Einbruchschutzkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Überfallschutzkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Videoüberwachungskammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Alarmanlagenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Zutrittskontrollkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Schließanlagenkammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Tresorbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Panzerschrankbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Geldautomatenbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen. Die Entstehung der Nachtschalterbaukammerarbeiter-Veranstalterhaftpflichtversicherungen.

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als ſich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgeſetzt wird. Solcher Denkweiſe iſt es daher ein Leichtes, wenn es ſonſt ihr Intereſſe oder das Intereſſe der von ihr verheißenen Einigung des Wiſſens mit dem Glauben mit ſich bringt, auch die Geſetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung ſie jene Einigung zu vollziehen ſich ſo gern das Anſehen geben mag. Dem ächt religiöſen Erfahrungsſtandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philoſophiſche iſt, gelten die eben bezeichneten Geſetze darum als ein Heiliges, weil ſie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, ſo daß ohne ſie und ohne die Vorausſetzung ihrer für alle Sphären menſchlicher Erfahrungserkenntniß ſchlechthin unverletzlichen Geltung eben ſo wenig von einer religiöſen Erfahrung, einer ſolchen nämlich, die in Wahrheit dieſen Namen verdient, wie von außerreligiöſer, die Rede würde ſein können.

Daß eine theologiſche Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangeliſchen Kirche, die Macht wiſſenſchaftlicher Ueberwindung der Gegenſätze enthält, in welche die Bekenntniſſe dieſer Kirche auseinandergetreten ſind, — daß eine ſolche Erkenntniß die gründliche Auflöſung aller ſupernaturaliſtiſchen Elemente unſerer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weiſe in ſich ſchließt: dieſe Ueberzeugung hat ſich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich ſchon früher beſchäftigten, hat mich ſeitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengeſetzten Richtungen auseinandergegangen iſt. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel geſtellt, durch Nachweiſung dieſes Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des ſupernaturaliſtiſchen Standpunktes war, welchen die kirchliche Chriſtologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wiſſenſchaftlich nur dann zu erwarten iſt, wenn man ſich entſchließt, endlich mit klarer Entſchiedenheit dieſen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Geſammtbewußtſein unſers Zeitalters gebieteriſch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns ſelbſt noch behaupten können, deren Mangel, wie er ſich ſeit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologiſchen Generation auf die bedenklichſte Weiſe kund zu geben beginnt, uns auch die ächteſten, unſerer Zeit ſo glücklich wieder eröffneten Quellen der religiöſen Erfahrung und des religiöſen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es iſt unſerer deutſchen Nation nun einmal nicht beſchieden, in der ſorgloſen Weiſe, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch dieſe ſelten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiöſen Bewußtſeins abzuſcheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtſeins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr iſt in den Geſchicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angeſtrengte Geiſtesarbeit die Einigung dieſer beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Geſtalt des chriſtlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre poſitive Ausgleichung finden ſollen. Wagt ſie es, ſich dieſer Aufgabe zu entziehen, unternimmt ſie es wohl gar mit Abſicht und Bewußtſein, das religiöſe Leben, in dem Wahne, daſſelbe ſo am bequemſten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung ſicher ſtellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines ſatzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: ſo wird die immer ſteigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zuſtände und das allmälige Erlöſchen auch des geiſtigen Lebens in Kunſt, Literatur und Wiſſenſchaft, welches bisher unſer Troſt und unſer Stolz geblieben iſt, davon die unausbleibliche Folge ſein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres hiſtoriſchen Inhalts, die Darſtellung der Lehre Luthers von der Perſon und dem Werke des Erlöſers, nicht in dem richtigen Verhältniß ſtehe: dieſen Vorwurf glaube ich nicht beſorgen zu dürfen. Allerdings iſt dieſe Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geſchichtlichen Stoffes, die an ſich ſelbſt jenem Ziele eben ſo nahe zu ſtehen ſcheinen. Allein dieſes ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in ſeiner ſibylliniſchen Weiſe ein derartiges Beginnen mit dem täppiſchen Zugreifen jenes Iſraeliten, der die fallende Bundeslade mit ſeinen Händen ſtützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weiſſagt ihm die entſprechende Strafe.

des geſchichtlichen Stoffes würde ſich, der Abſicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptſache ganz eben ſo haben geſtalten müſſen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer erſten Geſtalt nur der Darſtellung eines Theils der chriſtologiſchen Lehren Luthers gewidmet geweſen wäre. Denn eben nur dieſe Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebniſſen geführt hatten, weſentlich abweichend von den über ſie faſt allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben ſo weſentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, deſſen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Geſtalt gewidmet iſt. Daß Luthers Glaubensanſchauung zu ihrem ſubſtantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Chriſtus hat, der freilich nicht bewußter Weiſe durch ihn ſelbſt von dem hiſtoriſchen Chriſtus unterſchieden wird, aber den wir davon unterſcheiden müſſen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zuſammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einſchlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweiſen, war nach der geſchichtlichen Seite das Hauptgeſchäft, dem die Darlegung dieſes Gedankens ſich zu unterziehen hatte. Sollte dieſer Beweis gelungen ſein, ſo mußten dann alle andern zur Sache gehörigen hiſtoriſchen Momente ſich ganz von ſelbſt, ſo wie ſie dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein unſerer Zeit gegenwärtig ſind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforſchung bedurft hätte, ſich zu jenem Ergebniſſe in das Verhältniß ſtellen, wie jener Gedanke es zu ſeinem Inhalte hat. Der perſönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem chriſtologiſchen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, ſo wie auch jenem ſeiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darſtellung geweſen ſein, da über den einen ſo wenig, wie über den andern etwas weſentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und ſo glaube ich denn, auch ohne dieſe Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Geſtalt, wie ſie vorliegt, den Charakter in Anſpruch nehmen zu können, den ſie vermöge ihrer erſten Entſtehung eben ſo, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erſtreben müſſen: den Charakter einer geſchichtlichen Deduction der chriſtologiſchen Sätze, in welchen ſie den wiſſenſchaftlichen Ausdruck für die dogmatiſche Einigung der beiden evangeliſchen Bekenntniſſe gefunden hat. Denn das

entſcheidende Moment dieſer Deduction ruht weſentlich in dem Gehalt und Charakter der perſönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieſes Gehalts und ſeine Verwechſelung mit dem Inhalt des dogmatiſchen Syſtemes, welches ſich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatiſchen Gegenſatzes der beiderſeitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und alſo auch den allein Erfolg verſprechenden Weg zur Ausgleichung dieſes ſo tief wurzelnden, ſo eng mit der geſammten Denkweiſe jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegenſatzes nicht mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit einſchlagen können. — Daß mit dieſer geſchichtlichen Deduction das wiſſenſchaftliche Werk ſolcher Ausgleichung nur erſt begonnen, nicht ſchon vollendet iſt: davon kann Niemand vollſtändiger, als ich ſelbſt, überzeugt ſein.

Ueber progreſſive und conſervative Union.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Das gegenwärtige Büchlein iſt ſeinem Urſprung und ſeiner wiſſenſchaftlichen Haltung nach keine Parteiſchrift. Ich kann mich daher nicht darüber wundern, wenn es in dem über die Fragen, welche ſich an die Worte Union und Confeſſion knüpfen, ſo heftig entbrannten Parteienkampfe bis jetzt unbeachtet geblieben iſt, obgleich das Vorwort zur erſten Ausgabe über ſeine Stellung zu jenen Fragen eine kurze, den Meiſten wohl unverſtändlich gebliebene Andeutung gegeben hat. Ich kann mich, ſage ich, nicht darüber wundern, und mir ſelbſt wäre es in Anſehung der Wirkung, die ich mir von der Schrift verſprochen hatte, und die von ihr zu erhoffen ich noch nicht aufgegeben habe, das Erwünſchteſte geweſen, ſie, ohne Anſpruch auf theologiſche Parteiſtellung, einem Publicum darbieten zu können, welches bei ſeinen Studien durch keinerlei Parteirückſichten geleitet oder zum Voraus eingenommen iſt. Da jedoch, wie die Sachen der Kirche und der kirchlichen Wiſſenſchaft gegenwärtig ſtehen, ein ſolches Publicum nicht zu finden iſt: ſo bin ich wohl genöthigt, mit meiner Arbeit, wenn ich die Frucht derſelben nicht verloren geben will, in den Parteienkampf ſelbſt hereinzutreten, und das Erforderliche zu thun, um den im Kampf

Begriffenen diejenige Beachtung meiner Schrift und ihrer Ergebniſſe abzugewinnen, welche auf die weitere Führung des Streits und ſeine dereinſtige Beilegung vielleicht von Einfluß ſein kann. Durch dieſe Rückſicht beſtimmt, hat ſich die Verlagshandlung zu einer neuen, im Preis ermäßigten Ausgabe des Büchleins entſchloſſen, und ich ſelbſt will es verſuchen, über die Stellung deſſelben zu der jetzt im Gange begriffenen Verhandlung über die Parteifragen, mit denen ſein Inhalt ſich berührt, noch in anderer und ausdrücklicherer Weiſe, als es bereits geſchehen iſt, Rechenſchaft zu geben.

Als einen Beitrag zur dogmatiſchen Begründung der evangeliſchen Union hat ſich meine Schrift bereits in der erſten Ausgabe angekündigt. Ich fand es damals überflüſſig, zu bemerken, daß unter der Union, an deren dogmatiſcher Begründung ich mich zur Mitarbeit für berufen achte, nicht die „unirte Kirche“ in dem Sinne gemeint ſei, wie ſie in einigen deutſchen Staaten zu ſtaatsrechtlicher Geltung gelangt iſt, und wie ſie auf den „Kirchentagen“ neben der lutheriſchen und der reformirten als eine dritte der evangeliſchen Particularkirchen, welche dort das Subject einer „Conföderation“ bilden, aufgeführt wird. Für die Intereſſen dieſer Kirche (ich brauche das Wort Kirche hier in dem landläufigen Sinn, jedoch nicht ohne gegen deſſen theologiſche Berechtigung ausdrücklich Verwahrung einzulegen) das Wort zu nehmen oder an ihrem Ausbau mitzuarbeiten habe ich keinen Beruf, da ich ihr nicht perſönlich angehöre, meiner religiöſen aber und wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung zufolge für die wahre evangeliſche Union ganz andere Anſprüche erheben muß, als von den Vertretern jener äußerlich zu Recht beſtehenden Union, ſofern dieſelben nur ſie, und nicht in ihr zugleich die höhere und wahre Union im Auge haben, für ihre Sache erhoben werden. Ich beſtreite nicht, im Gegentheil, ich hege die entſchiedene Ueberzeugung, daß auch dieſe Sache eine gute, das Recht, welches die Union in jenen Staaten gewonnen hat, auch von dem kirchenrechtlichen Standpunct aus, auf den die Streitenden ſich dort geſtellt haben, ein unbeſtreitbares, und die Anerkennung dieſes Rechtes von Wichtigkeit iſt auch für die Intereſſen der wahren evangeliſchen Kirche und ihrer Einheit. Allein ich würde mich doch ſehr bedenken, die Einführung der Union auf Grund ſolcher Begriffe, wie ſie über die Bedeutung der Kirche und des kirchlichen Bekennt-

nisses noch überall in Geltung sind, da zu empfehlen, wo sie noch nicht eingeführt ist; geradezu für ein Unglück aber würde ich es halten, wenn es gelingen könnte, den Streit zwischen Union und Confession durch allgemeine Annahme eines derartigen Consensus der reformatorischen Bekenntnisse zu beschwichtigen, wie solcher neuerdings von einem der angesehensten Vertreter jener rein conservativen Union in Vorschlag gebracht worden ist.*) Mit einem solchen Schritt wäre der Abfall von der reinen und hohen Idee, die zum Theil wenigstens den Begründern der kirchlichen Union im preußischen Staat vorschwebte, von der Idee einer Kirche, die wirklich nur die reine evangelische, das heißt die reine christliche Kirche selbst sein und innerhalb derselben nichts „Apartes" haben will, zu dem Begriffe nur einer neuen Particular- und Confessionskirche neben der bisher bestehenden oder statt derselben vollendet, und die Last, mit der die kirchlichen Bekenntnisse einer schon weit in der Vergangenheit zurückliegenden Zeit auf den Gewissen drücken, nicht erleichtert, sondern erschwert. Sie wäre aus dem Grunde erschwert, weil es offenbar etwas Anderes heißen will, zu erneutem kirchlichen Gebrauch ein Bekenntniß aus den Worten jener Vergangenheit neu zusammensetzen, als nur, die längst eingeführten beibehalten mit dem in jenem Falle nicht, wohl aber in diesem letzteren selbstverständlichen Vorbehalt, bei der Geltung, die ihm annoch eingeräumt wird, den Unterschied der Zeiten in Rechnung bringen zu dürfen.

Die Union, an deren theologischer Begründung meine Schrift mitarbeiten will, liegt, wie aus ihr selbst wohl deutlich genug erhellt und noch deutlicher aus den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" entnommen werden kann, über jener gesammten Sphäre des Sonderkirchenthums, in welche die „unirte Kirche" von denjenigen herabgezogen wird, die, wie D. Müller, nur die Vereinigung der Lutheraner und der Reformirten zu Einer kirchlichen Gemeinschaft darin erblicken, jede weiter gehende Tendenz aber, jedes Streben nach eigentlicher Katholicität von vorn herein als etwas ihrem Begriffe Fremdes ausschließen wollen. Es kann Umstände geben, ich wiederhole es, die es als rathsam erscheinen lassen, die staatsrechtliche Anerkennung und den

*) In der Schrift: Die Union, ihr Wesen und göttliches Recht, von D. Julius Müller. Berlin, 1854.

dieſer Anerkennung entſprechenden Rechtsſchutz für die Union auch in dieſem, ihrem Begriffe eigentlich nicht entſprechenden Sinne zu verlangen. Solche Umſtände treten überall da ein, wo das in einem beſtimmten Staat oder Staatenkreis herrſchende Rechtsbewußtſein an die Vorſtellung der Kirche oder Kirchengeſellſchaft in dieſem particulariſtiſchen Sinn, der Kirche als eines dem Staate äußerlich gegenüberſtehenden Rechtsſubjectes, deſſen Exiſtenz weſentlich an ſeinem Bekenntniſſe hängt, den Begriff der Pflichten geknüpft hat, welche der chriſtliche Staat der chriſtlichen Kirche ſchuldet. Thatſächlich iſt dies die Geſtalt, welche ſeit dem weſtphäliſchen Frieden in Deutſchland das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche für das allgemeine Rechtsbewußtſein angenommen hat; und wenn auch in der hiſtoriſchen Bedingtheit dieſer Geſtalt des kirchlich-politiſchen Rechtsbewußtſeins, welche allen frühern Zeiten völlig fremd war und über die man einſt gewiß wieder hinauskommen wird, ſo ſehr ſie ſich auch jetzt, der excluſiven Natur jedes, wenn auch noch ſo relativen und hiſtoriſch bedingten Rechtsbewußtſeins gemäß, als eine ſelbſtverſtändliche und für alle Zeiten nothwendige geltend machen mag,*) — wenn auch, ſage ich, in ihr Umſtände liegen, die es erſchweren, die Rechte, welche damals den getrennten evangeliſchen Bekenntnißkirchen zuerkannt worden ſind, auf die vereinigte zu übertragen, ſo kann dies doch von jenem Standpunct aus nicht ſchlechthin als unzuläſſig betrachtet werden. Iſt ja doch in jüngſter Zeit ein rühmlicher und keineswegs unerſprießlicher Fleiß darauf verwendet worden, zu zeigen, wie vielfach auch hiſtoriſch in dem geſchichtlichen Proceſſe der Geneſis jenes Rechtsbewußtſeins ſelbſt, welches ſich gleich von vorn herein an die Vorausſetzung einer Mehrheit ein für allemal beſtehender Kirchen als eben ſo vieler Rechtsſubjecte feſtgeknüpft hat, der Möglichkeit einer derartigen Zuſammenſchmelzung ſolcher Subjecte vorgearbeitet worden iſt. Wie geſagt, die

*) Ich verweiſe, das Verhältniß dieſes modernen Kirchenbegriffs zu dem wahren, im Chriſtenthum begründeten Begriff der Kirche betreffend, auf die zweite unter den Reden über die Zukunft der ev. K. und empfehle denen, welche ſich, in der hier bezeichneten Geſtalt des Rechtsbewußtſeins befangen, die Kirche gar nicht anders, denn als ein ſelbſtſtändig dem Staat gegenüber ſtehendes Rechtsſubject zu denken vermögen, den ebendaſelbſt (S. 51) angeführten Ausſpruch des Martin Chemnitz.

Vertretung der Rechte der Union in dieſem ganz poſitiven, und weil poſitiven, nothwendig auch conſervativen Sinne mag an ihrer Stelle ſehr dankenswerth ſein, und es mag auch dies ganz in der Ordnung ſein, daß dabei, um der ſtaatsrechtlichen Prämiſſen und Conſequenzen willen, der confeſſionelle Standpunct ſelbſt innerhalb der Union noch möglichſt feſtgehalten wird. Vor dieſem juriſtiſchen Forum gilt ja doch die Confeſſion nur als ein äußeres Zeichen der Kirche, und über den Umfang der Machtbefugniß, welche innerhalb der kirchlichen Gemeinſchaft ihr eingeräumt werden ſoll, iſt damit noch gar nichts präjudicirt. Aber ſo gewiß der Grundgedanke der Reformation nicht der einer Kirchenſtiftung in dem Sinne geweſen iſt, welcher bei dieſem Begriffe einer unirten Kirche ſo gut wie bei dem einer lutheriſchen und einer reformirten Sonderkirche zum Grunde liegt: ſo gewiß bleiben die Vertreter jener nur conſervativen Union, wenn ſie nicht in juriſtiſcher, ſondern in theologiſcher Beziehung nur auf ſie ihr Abſehn richten, unter der Idee der wahren Union zurück; ſo gewiß verkennen ſie die große, unſerer Zeit und der Theologie unſerer Zeit geſtellte Aufgabe, durch Rückgang auf jenen Grundgedanken, durch eine reinere und vollſtändigere Entwickelung dieſes Grundgedankens, als in dem Zeitalter der Reformation ſelbſt eine ſolche möglich war, eine Geſtaltung des evangeliſchen Lehrbegriffs zu gewinnen, in welcher die Gefahr einer derartigen Spaltung, wie ſie zwiſchen dem lutheriſchen und dem reformirten Lehrbegriff obwaltet, von vorn herein abgeſchnitten iſt. Der Idee dieſer wahren Union, welche nothwendig den Charakter einer progreſſiven trägt, ſo wenig ſie darum aufhört, auch ihrerſeits eine conſervative zu ſein, iſt meine Schrift gewidmet. Für ſie kann, für ſie ſoll gearbeitet werden auch innerhalb der äußerlich noch zu Recht beſtehenden Bekenntnißkirchen, ſo gut wie innerhalb derjenigen, in welcher die Union ſchon rechtlich zu Stande gebracht iſt; und wie hoch auch immer der Gewinn zu ſchätzen ſein mag, der aus dem Beſtehen dieſer äußeren Union für die Idee der wahren Union hervorgeht, da ja doch in der Anerkennung jener eine, ſei es bewußte oder unbewußte Huldigung der letzteren liegt, ſo würde doch ſicher mehr verloren als gewonnen werden, wenn jetzt alle dem Gedanken der evangeliſchen Union gewidmeten Anſtrengungen ſich ausſchließlich das Ziel ſetzen wollten, mit den Mitteln, die am leichteſten zu beſchaffen ſind —

dies aber ſind offenbar diejenigen, die ſich aus der rein conſervativen Auffaſſung des Unionsgedankens ergeben, — jene äußere Union da, wo ſie zu Recht beſteht, aufrecht zu erhalten, und da, wo ſie noch nicht beſteht, herbeizuführen.

In dem Gedanken einer progreſſiven Union liegt, wenn nicht die conſervativen Elemente ganz aufgegeben werden ſollen, ohne die der Begriff der Union überhaupt eine hiſtoriſche Berechtigung nicht würde in Anſpruch nehmen können, die Vorausſetzung der Möglichkeit einer ſtetigen, organiſchen Entwickelung der reformatoriſchen Grundprincipien zu einem Ergebniſſe, welches dem Bewußtſein der Reformatoren ſelbſt und aller ihrer Zeitgenoſſen und nächſten Nachfolger annoch fremd geblieben iſt. Dieſe Möglichkeit pflegt von den Vertretern der conſervativen Union ebenſo wie von den Anhängern der confeſſionellen Lehrbegriffe in Abrede geſtellt zu werden. So finden wir, daß Herr D. Müller in dem vorhin angeführten Buche (S. 18 f.) zwar ausdrücklich der Kirche zu allen Zeiten das Recht gewahrt wiſſen will, „ſich aus ihrem göttlichen Lebensgrunde, dem Worte Gottes, und nach den geſchichtlichen Erforderniſſen der jedesmaligen Zeit fortſchreitend zu beſtimmen.“ Aber er verlangt von dieſer fortſchreitenden Entwickelung, wenn die evangeliſche Kirche ſie ſelbſt bleiben ſoll, einen ſtetigen Zuſammenhang, welcher ausdrücklich die Gleichartigkeit mit ihrem ſchöpferiſchen Anfang einſchließt; nur was dieſe Gleichartigkeit feſthalte, habe den Anſpruch, ſelbſt als Moment zu gelten in der geſchichtlichen Beſtimmtheit ihres Weſens. Was aber der Verfaſſer jener Schrift unter „Gleichartigkeit“ verſteht, das wird deutlich durch die ſogleich folgende Verweiſung auf den Conſenſus der Lehrbekenntniſſe. Nur was bei dieſem Conſenſus beharre, ſei wirklich Union der beiden Kirchen; was darüber hinausgehe, wenn es zu Stand und Weſen käme, vielmehr eine neue Kirchenſtiftung. Man ſieht, daß auch hier wieder der vorhin erwähnte, äußerlich juriſtiſche Kirchenbegriff zum Grunde gelegt iſt, von welchem Hr. D. Müller doch ſehr wohl weiß, wie wenig er der bibliſchen und urchriſtlichen Idee der Kirche entſpricht.*) Der Grundgedanke der Reformation iſt ſeinem wahren Weſen nach nichts Anderes, als eine Wiederaufnahme dieſer Idee, ein

*) Vergl. die treffende Ausführung des letzteren, S. 26 f.

Verſuch, ſie zur Reinheit ihres urſprünglichen Gehalts, der durch die äußerlich hierarchiſche Kirchenentwickelung des Mittelalters getrübt war, zurückzuführen. Nichts konnte der urſprünglichen Abſicht der Reformatoren ferner liegen, als eine Stiftung von Particularkirchen mit geſondertem Lehrbekenntniß, nichts ferner, als auch nur die Abſicht, eine Kirche ſtiften zu wollen, der römiſch-katholiſchen gegenüber und von ihr noch durch etwas Anderes, als allein durch den vollſtändigen Beſitz der Merkmale, welche der Einen chriſtlichen Kirche als ſolcher weſentlich ſind, alſo namentlich etwa durch ein ausdrücklich zu dieſem Behuf der Unterſcheidung einer Kirche von der andern aufgeſtelltes Lehrbekenntniß unterſchieden. — Ich erinnere an dieſes Thatſächliche, das von den einſichtigen Vertretern der conſervativen Union keineswegs in Abrede geſtellt wird, hier nur in der Abſicht, um den Anſpruch auf organiſche Continuität des Zuſammenhangs mit den Grundgedanken der Reformation zu unterſtützen, den ich allerdings auch für ein ſolches Unionsſtreben zu erheben mich berechtigt weiß, welches an die conſentirenden Artikel der reformatoriſchen Bekenntniſſe ſich eben ſo wenig, wie an die diſſentirenden, für gebunden erkennt. Freilich würde eine Union, welche das Schiboleth jenes Conſenſus verſchmähen wollte, das Recht ihres Beſtehens nicht dürfen begründen wollen auf die zuſammengeworfenen Rechte jener Sonderkirchen, aus deren Verſchmelzung man will, daß die unirte Kirche hervorgehen ſoll. Aber wie, wenn eben vor einer gründlichern Unterſuchung, nicht vom juriſtiſchen Standpuncte, der uns hier nichts angeht, wohl aber vom theologiſchen, von dem Standpuncte des reformatoriſchen Grundgedankens, dieſe vermeintlichen Rechte als etwas Unwahres und Nichtiges, wenn die Entſtehung derartiger Sonderkirchen als ein Abfall von dieſem Grundgedanken, als eine Verleugnung der in ihm enthaltenen Wahrheit des eigentlichen urchriſtlichen Kirchenbegriffs ſich herausſtellte? Würde dann nicht die Wiederaufnahme jenes Standpunctes, der mit der theologiſchen Berechtigung der Sonderkirchen innerhalb der allgemeinen evangeliſchen, das heißt der allgemeinen chriſtlichen Kirche, nothwendig auch die theologiſche Verbindlichkeit der Bekenntnißformeln ausſchließt, auf welche die Exiſtenz dieſer Sonderkirchen begründet wird, würde nicht er als die Wirkung eines wahrhaft conſervativen Strebens in Bezug auf das Beſtehen einer einigen evange-

lischen Kirche im Sinne der Reformatoren, das eigensinnige Festhalten an den Bekenntnißformeln dagegen, oder immerhin auch blos an ihren unter einander übereinstimmenden Bestandtheilen, als eine Verhärtung erscheinen müssen in jener Gesinnung des Abfalls von der reformatorischen Grundidee, welche die Spaltung der Kirche damals zur nothwendigen Folge hatte, und sie früher oder später gewiß von Neuem haben wird? — Es klingt hart, aber es ist so: was man heut zu Tage Kirche nennt, ist genau dasselbe, was der Apostel Paulus Häresis genannt hat.

Ich glaube in vorliegender Schrift die theologischen Grundgedanken, von denen die Reformation in der Person Luthers ausgegangen ist, auf eine Weise dargelegt zu haben, welche über das Misverhältniß, worin dazu der Buchstabe aller in den evangelischen Kirchen zu öffentlicher Geltung gelangten Bekenntnisse ohne Ausnahme steht, für jeden, der nur die dazu nöthige Einsicht und Urtheilsfähigkeit mitbringt, keinen Zweifel läßt. Bei der Ungewohntheit, Luthers Lehre aus diesem Gesichtspunct betrachtet zu sehen, kann ich es nicht anders als sehr erklärlich finden, wenn auch in wohlwollenden und einsichtigen Lesern diese Darstellung beim ersten Anblick einiges Befremden erregt hat; doch ist mir, so weit meine Kunde reicht, nirgends auch nur der leiseste Versuch einer Widerlegung aus den Quellen, die doch Jedermann offen stehen, begegnet.*) Auch kann dieses Befremden nicht etwa der größern Ferne gelten, in die uns durch meine Auffassung Luthers Anschauungsweise gerückt würde. Wie abgeneigt unter den gegenwärtigen Theologen auch Manche sein mögen, auf die Ideen jener tiefsinnigen Mystik einzugehen, von der man zwar stets zugegeben hat, daß sie den Hintergrund von Luthers Denkweise bildet, deren Hineinragen in den öffentlich von ihm überall vorgetragenen Lehrbegriff aber noch von Niemand, daß ich wüßte, zum Gegenstand einer so

*) D. W. Gaß, in seinem verdienstlichen Werk: „Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt" (Band 1, Berlin 1854) nennt in Bezug auf die Lehre Luthers von Christus Sieg über die Sünde meine Nachweisung eine „interessante und in diesem Punct auch überzeugende"; was auf Nichtüberzeugtsein in andern Puncten schließen läßt. — Aehnlich wohlwollend und ähnlich zurückhaltend mit seiner Beistimmung erklärt sich der wackere Recensent meiner Schrift in dem Lit. Centralblatt (Dec. 1852).

ausdrücklichen Betrachtung, wie von mir, gemacht worden ist: — dies wird wohl keinem Leser meiner Schrift unbemerkt geblieben sein, wie ungleich mehr Verwandtschaft diese Ideen mit der Denkweise haben, die in der philosophischen Speculation der jüngsten Zeit ihren wissenschaftlichen Ausdruck findet, als das System der symbolischen Bücher oder gar der Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts. Es giebt Theologen, welche in der Abneigung gegen diese Denkweise dergestalt verhärtet sind, daß das bloße Gewahrwerden dieser Verwandtschaft, so wie sie sich in meiner Darstellung der christologischen Lehre Luthers herausstellt, ihnen zu dem Ausrufe genügt: Was bedarf es weiter Zeugniß gegen ihn?*) Diesen ist natürlich meine Schrift nicht bestimmt; aber die nicht in solcher Weise zum Voraus Eingenommenen darf ich ja wohl zu einer aufmerksamen und gewissenhaften Prüfung des Thatbestandes auffordern, der sich aus meinen Untersuchungen als Inhalt des theologischen Bewußtseins ergiebt, von welchem die Reformation ihren Ausgang genommen hat. Würde dieser Thatbestand als richtig befunden: so wäre ja damit erwiesen, daß zwischen den Grundideen der Reformation und der theologischen Speculation unserer Tage ein geistiger Zusammenhang besteht, unabhängig von dem Lehrbegriff der symbolischen Bücher, welcher daher auch nicht zerrissen wird, wenn man es unternimmt, mit dieser Speculation direct an die Quellen des christlichen Offenbarungsglaubens zu gehen, ohne den Umweg durch den Lehrbegriff der Symbole, den die Anhänger der

*) Ein solcher Theolog ist, wie es scheint, der Recensent meiner Schrift in der Göttinger Gel. Anz. (1853 Nr. 138—140), dessen Angriff gegen mich, wie er selbst nicht undeutlich zu verstehen giebt (S. 1413), aus derselben Quelle stammt, wie der von Thilo in einer eignen Schrift gegen die „speculative Theologie" unserer Zeit gerichtete Angriff. Daß meine Auffassung von Luthers Christologie unmöglich die richtige sein könne, dies wird von diesem Recensenten überall als selbstverständlich vorausgesetzt, ohne daß er auch nur im Entferntesten Anstalt machte, sie aus denselben Quellen zu wiederlegen, aus denen ich sie geschöpft und Punct für Punct erwiesen habe. Statt solcher Widerlegung dient dem Publicum, für das diese Recension bestimmt ist, die Denunciation meiner Gesinnung in Betreff des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens (S. 1409), durch die der Recensent freilich, wenn nichts Anderes, so doch jedenfalls die Aufmerksamkeit und Gewissenhaftigkeit seines Studiums meiner Schrift und — für einen Recensenten ohne Zweifel ein opus supererogatum! — sogar auch meiner andern Schriften bewiesen hat.

conſervativen Union, hierin mit denen des ſtrengen Confeſſionalismus einig, für unerläßlich achten, wenn die Continuität jenes Zuſammenhanges nicht aufgegeben werden ſoll. — Ich zweifle nicht, daß bei der Vorliebe für das Lutherthum, welche ſich ſeit dem Erwachen jenes Geiſtes einer ſpeculativen Religioſität, der unſer Jahrhundert vor dem letztvergangenen auszeichnet, mehrfach auch in freien, von dem Streben nach ſymboliſcher Rechtgläubigkeit unberührt gebliebenen Geiſtern geregt hat (— es genüge, Henrich Steffens als Beiſpiel anzuführen), eine Ahnung jener Myſtik im Spiele war, von welcher Luthers theologiſche, und namentlich ſeine chriſtologiſche Ueberzeugung weit inniger, als man gemeinhin weiß oder meint, durchdrungen iſt. Meine Schrift iſt weit entfernt, aus jenen Anſchauungen des Thatbeſtandes von Luthers Denkweiſe eine einſeitige Begünſtigung des confeſſionellen Lutherthums abzuleiten. Sie hat es ſich vielmehr zur Aufgabe gemacht, nachzuweiſen, wie der öffentlich anerkannte Lehrbegriff der lutheriſchen Sonderkirche nicht minder weit, ja vielleicht weiter abgewichen iſt von dem urlebendigen Inhalt jenes Kerngedankens, der in der Perſon Luthers den erſten Anſtoß zur Reformation gegeben hat, als der Lehrbegriff der reformirten Kirche. Sie hat in der inneren Beſchaffenheit der Lutheriſchen Grundanſchauung und ihrem Misverhältniß zu den wiſſenſchaftlichen Mitteln, über welche das Zeitalter gebot, die Unmöglichkeit einer ſyſtematiſchen Durchführung derſelben in einer Theologie, wie das Zeitalter ſie zum Behufe des Ausbaus der befreiten Kirche bedurfte, nachgewieſen, und damit das relative Recht des reformirten Lehrbegriffs, der von vorn herein den Inhalt jener Grundanſchauung, ſofern er ſich in den Zuſammenhang des theologiſchen Syſtems nicht hineinfügen wollte, fallen ließ. Der Widerſpruch Luthers gegen dieſen Lehrbegriff iſt aus dem ganz richtigen Gefühl des Misverhältniſſes zu dem Glaubensinhalt, von dem er ſelbſt erfüllt war, hervorgegangen. War ihm ſolches Misverhältniß auch zunächſt nur an dem einen Punct der Abendmahlslehre deutlich geworden, ſo hat ihn doch die Ahnung, die wir wiederholt auf das Beſtimmteſte von ihm ausgeſprochen finden, nicht betrogen, daß die vorhandene Abweichung ſich durch alle Hauptpuncte der Lehre hindurcherſtrecken und keine unberührt laſſen werde. Der Verſuch aber, durch beſtimmte Lehrformeln, die fortan als Schiboleth für die Integrität der lutheri-

ſchen Glaubensanſchauung dienen ſollten, das Fehlende zu ergänzen, dieſer Verſuch mußte nothwendig mislingen, und es iſt wenigſtens mir kein Zweifel, daß das theologiſche Syſtem Zwingli's und Calvins, als Syſtem betrachtet, eben ſo entſchieden den Vorzug verdient vor dem Syſteme der Concordienformel und der dogmatiſchen Schule des Lutherthums, wie dagegen mir die perſönliche Glaubensanſchauung Luthers höher ſteht, als die Glaubensanſchauung Zwingli's und Calvins. Die der Concordienformel vorangehenden lutheriſchen Bekenntnißſchriften, und an ihrer Spitze die Augsburgiſche Confeſſion, bringen zwar nicht ſo ausdrücklich, wie jene, die Gewaltſamkeit an den Tag, mit welcher die aus der Glaubensanſchauung Luthers ſtammenden, obwohl nur ſehr unvollkommen ſie ausdrückenden chriſtologiſchen Begriffe, der damals geltenden Theologie, die auch der lutheriſchen Kirchenbildung unentbehrlich blieb, aufgedrungen ſind, aber der wahre Thatbeſtand und Vollgehalt jener Glaubensanſchauung iſt aus ihnen eben ſo wenig, wie aus der Concordienformel und der ſpätern Dogmatik zu entnehmen.

Den Rückgang auf dieſe Glaubensanſchauung erkenne ich alſo für eine der Grundbedingungen, wodurch ein Unionsſtreben ſolcher Art, wie ich es mit dem Namen des progreſſiven bezeichne, ſich hiſtoriſch zu motiviren und zu beglaubigen hat, um ſich auch ſeinerſeits als ein im wahrhaften Wortſinn conſervatives zu erweiſen, und dem Vorwurfe zu begegnen, daß es „den ſtetigen Zuſammenhang mit dem ſchöpferiſchen Anfang der evangeliſchen Kirche zerreiße und alſo als Abfall, Verderbniß vielmehr, denn als ein Entwickelungsmoment dieſer Kirche zu betrachten ſei".*) — Die Gegenwirkung, welche gegen das theoretiſche Unionsſtreben eben ſo, wie gegen das factiſche Beſtehen der ſtaatsrechtlich vollzogenen Union neuerdings ſo vielfach und ſo energiſch von lutheriſcher Seite — von reformirter kaum irgendwo — erhoben worden iſt, — dieſe Gegenwirkung hat inſofern einen ganz natürlichen Grund und ſelbſt ein Moment der Berechtigung für ſich, als ſich nicht leugnen läßt, daß bisher ſowohl bei der theoretiſchen Vertretung, als auch bei der praktiſchen Vollziehung der Union die lutheriſche Seite die benachtheiligte, die reformirte die bevorzugte war, und es der Natur der Sache nach, zufolge der bis jetzt in dieſer An-

*) Müller a. a. O. S. 19.

gelegenheit maaßgebenden Begriffe, auch ſein mußte. Von jeher war in dem gegenſeitigen Verhalten beider Theile, auch dies wahrlich nicht durch Zufall, auf der lutheriſchen Seite ein Vorwiegen der polemiſchen Geſinnung, auf reformirter der ireniſchen bemerkbar. Die Union iſt, von dieſer Seite betrachtet, an und für ſich ſelbſt einem Siege der reformirten Partei gleich zu achten, da ſie von dieſer im Grunde ſtets, von der lutheriſchen aber nie, gewollt worden iſt. Wird der Lehrbegriff, welcher die Grundlage der Uebereinſtimmung bilden ſoll, in irgend einer Weiſe formulirt, ſo kann dies, ſo lange man dabei den Standpunct der alten Bekenntniſſe nicht verlaſſen will, gar nicht anders geſchehn, als ſo, daß in der Abendmahlslehre und den damit zuſammenhängenden Puncten der Chriſtologie diejenigen Begriffe weggelaſſen werden, die dem reformirt Gläubigen Anſtoß geben, auf die es aber dem Lutheraner als ſolchem eben weſentlich ankommt. Das Abſtehen von der dem Zwingli eigenthümlichen, aber nicht einmal von ihm ſelbſt mit Ausſchließung jener, auf die man jetzt die Union begründen will, behaupteten Auffaſſung des Abendmahls, und von der ſtrengeren Faſſung des Prädeſtinationsbegriffs kann dagegen nicht von reformirter Seite als ein äquivalentes Zugeſtändniß an die lutheriſche geltend gemacht werden, da das Eine wie das Andere einem großen Theil auch der reformirten Bekenntniſſe fremd, und von den Reformirten ſelbſt theils nie als weſentlicher Beſtandtheil ihres Lehrbegriffs betrachtet worden iſt, theils wenigſtens jetzt nicht übereinſtimmend dafür anerkannt wird. Was aber vielleicht in noch höherem Grade, als die erwähnten Umſtände, dem Lutheraner, auch dem, der nur, nach Leſſings berühmtem Wort, in dem Bekenntniſſe zu Luthers Geiſt, nicht zu ſeinem Buchſtaben geſchützt ſein will, ein Recht giebt, ſich von der wiſſenſchaftlichen Vertretung der Union, wie er ſie in der Theologie unſerer Tage vorfindet, unbefriedigt zu erklären, das iſt Folgendes. Nicht blos die conſervativen Unionsbeſtrebungen ſchlagen nach innerer Nothwendigkeit, wie ſo eben bemerkt, ſtets zum Vortheil der reformirten Seite aus; auch der Anfang zu einer progreſſiven Union, der in der Theologie unſerer Zeit gemacht worden iſt, rührt von einem Theologen her, deſſen Bildung weſentlich der reformirten Seite angehört, und in deſſen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen faſt nur die Eigenthümlichkeit dieſer Seite, aber nicht die der entgegengeſetzten zu

ihrem Rechte kommt. Dieſer Theolog iſt Schleiermacher; und ſo ſehr die der Union in dem progreſſiven Sinne, von dem ich hier ſpreche, zugethane Theologie Urſache hat, in der allgemeinen Beziehung, die von mir bereits in der Vorrede zur erſten Ausgabe dieſer Schrift (S. VII f.) bezeichnet worden iſt, die Richtung einzuhalten, die ihr von dieſem großen Lehrer vorgezeichnet iſt: ſo dringend nothwendig iſt es für ſie, ſich innerhalb dieſer Richtung ſelbſt nach der Seite zu ergänzen, welche bei Schleiermacher gar nicht oder nur ſehr ungenügend vertreten iſt. Zu dieſer Ergänzung glaube ich in der Weiſe geſchichtlicher Betrachtung, welche dazu dienen kann, die Stetigkeit des Zuſammenhangs zum Bewußtſein zu bringen, welche auch in ihrer freieſten Entwickelung die progreſſive Theologie der Union mit ihren „ſchöpferiſchen Anfängen" in der Reformation, und hier namentlich in der lutheriſchen, nicht aus dem Geſicht verlieren ſoll, in meiner gegenwärtigen Schrift einen Anfang gemacht zu haben. Ich erlaube mir zu dem dort bereits Ausgeführten, zum Behuf eines leichtern und beſſern Verſtändniſſes, hier noch Folgendes hinzuzufügen.

Wie D. Müller in der vorhin erwähnten Schrift (S. 16) richtig bemerkt hat, wird Weſen und Werth der Union von denen, die ſich im progreſſiven Sinne zu ihr bekennen, darein geſetzt, „daß die evangeliſche Kirche ſich erweitere zu einer geräumigen Behauſung für Alle, denen Jeſus Chriſtus, wie ihn die Schrift bezeugt, der einige Grund des Heils iſt". D. Müller erkennt, wie es ſeine Geſinnung nicht anders erwarten ließ, in dieſem principiellen Satz eine „höchſte Wahrheit von unermeßlicher Fülle und Tiefe"; er zweifelt auch nicht, daß aus ihm, dafern er nur mit rechtem Ernſt und voller Hingebung angenommen wird, alle Hauptmomente der evangeliſchen Wahrheit ſich werden entwickeln laſſen. Aber er führt Klage über die Unbeſtimmtheit und Mehrdeutigkeit, welche dem Satze dann anhafte, wenn er, wie dies in den Kreiſen der progreſſiven Union geſchehe, von dem Zuſammenhange des in ſich geſchloſſenen evangeliſchen Lehrbegriffs abgelöſt und einſam hingeſtellt wird. Daß dieſe Klage nicht ganz unbegründet iſt, können wir wohl zugeben, ohne uns darum zu derjenigen Deutung des Satzes zu bekennen, welche als die dem Standpuncte des ſymboliſchen Lehrbegriffs entſprechende dort unſtreitig vorausgeſetzt iſt. Ich habe bereits, in ausdrücklichem Gegenſatz zu frühern Aeußerungen des

Verfaſſers jener Schrift, in der meinigen (S. 246) bemerklich gemacht, wie in jenem Satze, wenn er nicht zu Conſequenzen führen ſoll, die nur ein von der Barbarei noch nicht ganz losgelöſtes Zeitalter, wie auch das Zeitalter der Reformation es unſtreitig war, und eine Theologie, die vor dem Zurückſinken in dieſe Barbarei keine Scheu trägt, ertragen kann, eine doppelte Wahrheit unterſchieden werden muß, nämlich erſtens daß für das menſchliche Geſchlecht im Großen der Weg des Heils durch den hiſtoriſchen Chriſtus bezeichnet iſt, und ſodann zweitens: daß für die einzelnen Glieder des Geſchlechts das Heil nur dadurch erworben wird, daß der ideale Chriſtus, das ewige Charakterbild der Gottheit, ſich ihnen einverleibt und in ihnen Leben gewinnt. Ich habe unterlaſſen ausdrücklich zu bemerken, meine aber, daß der aufmerkſame Leſer meiner Schrift es leicht aus ihrem Zuſammenhange wird entnehmen können, wie in dieſe zwei Inhaltsbeſtimmungen jenes principiellen Satzes die reformirte Lehre und die lutheriſche ſich gewiſſermaßen theilen, ohne jedoch daß es, aus Gründen, die gleichfalls in meiner Darſtellung enthalten ſind, weder in der einen noch in der andern zu einer ganz reinen und unvermiſchten Durchführung derjenigen Seite der Wahrheit, die ihr zugefallen iſt, kommen konnte; wodurch denn eben auf beiden Seiten jene barbariſchen Conſequenzen verſchuldet werden. Zwar treffen wir, was die reformirte Seite betrifft, bei Zwingli perſönlich in der That einen ganz rein gehaltenen Ausdruck für den Begriff des Heils, welches von dem hiſtoriſchen Chriſtus, den auch hier, wie allenthalben ſonſt, die reformirte Lehre zunächſt im Auge hat, allein mit Wahrheit als ausgehend betrachtet werden kann. Wenn Zwingli, hierin ein Vorläufer des edleren Humanismus unſerer Tage, der keineswegs nothwendig zum Chriſtenthum in dem Widerſpruch zu ſtehen braucht, in den er freilich durch diejenige Theologie, die ſich in der Barbarei verhärtet, hineingedrängt wird, die tugendhaften Heiden für ihre Perſon von dem Heile des himmliſchen Reichs nicht will ausgeſchloſſen wiſſen: ſo iſt damit ſo deutlich, wie nur irgend möglich, ausgeſprochen, daß ihm der hiſtoriſche Chriſtus ein unentbehrlicher Vermittler des Heilsweges nur für den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Menſchheit im Großen, aber darum nicht in einer ſchlechthin durch nichts Anderes erſetzbaren Weiſe auch für alle einzelne Menſchen iſt. Aber es iſt bekannt, daß die nachfolgende reformirte Theologie dieſen für jene Zeit ſo kühnen

Freiſinn ihres erſten Urhebers nicht gutzuheißen gewagt hat, und zwar aus Gründen, die wir nicht ohne Weiteres verwerfen dürfen. Es läßt ſich nämlich nicht verkennen, daß bei Zwingli's allzuſehr (im modernen Wortſinn) realiſtiſcher Auffaſſungsweiſe der Perſon Chriſti und ſeines Heilswerkes der Begriff jenes ewigen Heilsquells zu kurz kam, den das Zeitalter noch nicht anders zu denken vermochte als in Abhängigkeit von der Perſon und dem Werke des hiſtoriſchen Chriſtus, und daß ſo in dem Lehrſatz von der Seligkeit der tugendhaften Heiden allerdings ſich, was Luthers Zornerguß gegen den ſchon heimgegangenen Zwingli zu rechtfertigen ſchien, ein Abfall von dem Grundprincip der Reformation, dem Princip der Rechtfertigung allein durch den Glauben verrathen hat. Die reformirte Partei, indem ſie dieſen Lehrſatz aufgab, hat damit nicht auf die innerhalb des gemeinſamen evangeliſchen Glaubens ihr eigenthümliche Grundanſchauung verzichtet, welche allenthalben zunächſt den hiſtoriſchen Chriſtus als den Mittler des Heils, das durch ſelbſtbewußten Anſchluß an die von ihm gegründete Gemeinſchaft des Glaubens gewonnen wird, im Auge behält; aber ſie hat in den Begriff dieſes hiſtoriſchen Chriſtus Momente einer Glaubensanſchauung aufgenommen, welche urſprünglich dem Begriffe des idealen Chriſtus angehört, den wir vollſtändiger in Luthers Lehre ausgeprägt finden. — Was nun dieſe Anſchauung betrifft, ſo führt auch ſie, wiefern ſie dieſen ihren Begriff des idealen Chriſtus rein und unvermiſcht mit dem des hiſtoriſchen durchzuführen einen ähnlichen Anlauf nimmt, wie Zwingli den des letztern, auch auf ganz ähnlich freiſinnige Folgerungen, weil ſie nämlich den Begriff eines ewigen Heilsquells unabhängig von dem des hiſtoriſchen Chriſtus zu gewinnen auf dem Wege iſt. Wirklich auch ſtand Luther zu verſchiedenen Malen während ſeiner Laufbahn ſolchen Folgerungen nahe genug, wie dies nicht in Abrede ſtellen wird, wer z. B. der ſehr anerkennenden Aeußerungen über die platoniſche Philoſophie aus ſeiner frühern Zeit, und daneben der Worte eingedenk iſt, die uns in ſeinen Tiſchreden bewahrt ſind. Vielleicht würde er darin noch weiter gegangen ſein, wenn er ſich nicht eben durch die Aeußerungen Zwingli's, deren Motiv freilich ein ſeiner Geſinnung ſchnurſtracks entgegenlaufendes war, davon zurückgeſchreckt gefunden hätte. In Allgemeinen aber mußten dieſelben Motiven, die überhaupt im Verlauf ſeines Lebens die zunehmende

Hinneigung zu einem ſtrengern Dogmatismus bedingten, auch jener trüben Vermengung der idealen Momente des Chriſtenthums mit den hiſtoriſchen Vorſchub thun, von der er ſich ſo wenig, wie ſein ganzes Zeitalter, hat frei erhalten können. Daß aber jene ideale Glaubensanſchauung des urſprünglichen Lutherthums, wenn ſie ſich durch das Wirken eines genialen Geiſtes von den Banden jenes Dogmatismus für einen Augenblick befreit, dann ſogleich auch zu einer freiſinnigen Anſicht des eigentlichen Heilsquells führt, das haben ſtets die von dieſer Anſchauung durchdrungenen Theoſophen und Myſtiker gezeigt, unter denen z. B. Jacob Böhme ſich gegen die Beſchränkung des Heilsbeſitzes auf die Kreiſe des äußern hiſtoriſchen Chriſtenthums ſo energiſch, als es nur irgend ein Verkündiger des modernen Humanismus vermöchte, ausgeſprochen hat.

Wenn ich nun jener Klage über Unbeſtimmtheit und Mehrdeutigkeit des Princips, durch welches die Anhänger des progreſſiven Unionsbegriffs das Bereich der evangeliſchen Kirche umgrenzen wollen, eine gewiſſe Berechtigung zugeſtehe: ſo thue ich dies, wie man nach dem oben Geſagten und nach meiner auch ſonſt vielfach ausgeſprochenen Geſinnung leicht erachten wird, nicht in dem Sinne, als wollte ich damit die Rechtmäßigkeit des Vorwurfs anerkennen, daß man auf jener Seite nicht ſtreng genug die excluſive Bedeutung des Princips feſt halte, ſondern noch zu viele Hinterthüren offen laſſe, wodurch auch diejenigen in das Himmelreich einſchlüpfen können, die eigentlich davon ausgeſchloſſen bleiben ſollten. Was ich tadle, iſt vielmehr nur dies, daß man bisher auch auf Seiten jener freien Bekenner der Union die zwei Seiten des Princips nicht hinreichend unterſchieden hat, welche nothwendig unterſchieden und als unterſchieden zuſammengebracht und vereinigt werden müſſen, wenn dem Princip jene Wahrheit von unermeßlicher Tiefe und Fülle ſoll nachgerühmt werden können, welche D. Müller keineswegs ohne Grund in ihm anerkennt. Solcher Tadel motivirt ſich mir durch den Hinblick auf die einſeitige und eben um dieſer Einſeitigkeit willen unſichere und ſchwankende Bedeutung, welche das Heilsprincip bei dem Theologen hat, von dem es jene freiſinnigen Unionsfreunde zunächſt angenommen haben. Der Chriſtus, an welchen Schleiermacher das eigenthümlich chriſtliche Heilsbewußtſein knüpft, iſt ohne allen Zweifel der hiſtoriſche, und die von Haus aus

den Typus des reformirten Lehrbegriffs an ſich tragende Eigenthümlichkeit ſeines theologiſchen Standpuncts, welche ſchon von Mehreren bemerkt worden iſt, giebt ſich dem gründlichen Kenner der beiderſeitigen Typen vielleicht in keinem andern Punct ſo deutlich kund, wie in der von der lutheriſchen Rechtgläubigkeit ſo weit abweichender Art und Weiſe dieſer Anknüpfung. Es iſt da nicht die Rede von der objectiven Möglichkeit des Heils, welche Chriſtus durch ſein ſtellvertretendes Leiden und ſeinen Erlöſungstod der ſündigen Menſchheit erworben habe, ſondern das Heil wird, mit Uebergehung aller derartigen gegenſtändlichen Bedingungen, ſogleich für jeden Einzelnen in die ſubjective Theilnahme an dem die Ueberwindung der Sünde in ſich ſchließenden Gottesbewußtſein geſetzt, welches durch den hiſtoriſchen Chriſtus in Kraft ſeiner Unſündlichkeit eben auch nur hiſtoriſch, nämlich durch Stiftung einer Gemeinſchaft bedingt iſt, welche die Mittheilung, Unterhaltung und Kräftigung dieſes Gottesbewußtſeins zu ihrem Zwecke hat. Von dieſem Heil darf Schleiermacher und dürfen mit ihm die Freunde der progreſſiven Union, die mit deutlichem Bewußtſein ihrer Zwecke zuerſt durch ihn in der evangeliſchen Kirche vertreten worden iſt, die ſtrenge Ausſchließlichkeit mit gutem Gewiſſen ganz in denſelben Grenzen behaupten, welche durch die rechtgläubige Kirchenlehre für den Heilsbegriff abgeſteckt ſind. Denn an dieſem Heil hat ſelbſtverſtändlich Keiner Theil, der nicht mit vollem, deutlichem Glaubensbewußtſein ſich der durch Chriſtus geſtifteten Heilsgemeinſchaft, und ſomit, in dem figürlichen Wortſinn, der in dem geſammten Bereich auch der urſprünglich reformirten Lehre der allein ſtathafte iſt, dem hiſtoriſchen Chriſtus einverleibt hat. Aber daß bei dieſer Auffaſſung der thatſächliche Gehalt des Heilsbegriffs im Sinne des kirchlichen Syſtems — nicht blos des lutheriſchen, ſondern auch des reformirten — nicht unverkürzt geblieben iſt: darüber kann ſich Keiner täuſchen, der ſich nicht über den Thatbeſtand, ſei es dieſer ältern, oder jener neuen Lehre einer gefliſſentlichen Selbſtverblendung hingegeben hat. Schleiermachers Ausſchließlichkeit in dem Begriffe des Heils in Chriſtus iſt mit dem vollen Bekenntniſſe des modernen Humanismus, den Schleiermacher nie weder als Theolog, noch als Philoſoph verleugnet hat, ſehr wohl vereinbar, und ſogar eines ſolchen, über deſſen Vereinbarkeit mit dem Vollgehalte des wahren Chriſtenglaubens ein allerdings nicht unberechtigter Zweifel bleibt.

Denn was er Heil in Chriſtus nennt, das iſt in der That vielmehr nur eine höhere Klarheit des Bewußtſeins über die Bedingungen des Heils; es hat mit dem ſittlichen Werthe des Menſchen nichts zu ſchaffen oder ſteht wenigſtens nicht zu ihm in dem directen Verhältniſſe, daß es unmittelbar als Gradmeſſer dieſes Werthes dienen könnte, wie dies unſtreitig die Meinung des alten Lehrbegriffes iſt. Durch ſeinen Anſchluß an die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, die bei ihm eine ungleich mehr principielle Bedeutung hat, als er es, den allzu ſchroffen Widerſpruch gegen den Thatbeſtand der Kirchenlehre ſcheuend, einzugeſtehen wagte, hat Schleiermacher Sorge getragen, auch denen, die hier auf Erden von dem „Heil in Chriſtus" ausgeſchloſſen bleiben, den jenſeitigen Zugang zum Himmelreich offen zu erhalten. Es wird uns daher wohl verſtattet ſein, ſeine Auffaſſung des chriſtlichen Heilsbegriffs der Sache nach als äquivalent jener Zwingli'ſchen anzuſehen, wenn ſie auch dem Wortlaut nach eine ſtrengere iſt. Gerade dieſe ſtrengere Faſſung des Wortlautes bringt für Schleiermacher und ſeine Schule jenes Schwanken und jene Zweideutigkeit mit ſich, über die von D. Müller nicht mit Unrecht Klage geführt wird. Es liegt gewiß etwas ſehr Bedenkliches darin, auf eine nur etwas mehr aufgeklärte Bewußtſeinsſtufe, ja, wenn man Schleiermachers Terminologie, die bekanntlich das Weſen alles Religionsglaubens in das Gefühl verlegt, beim Worte nehmen wollte, auf blos pathologiſche Zuſtände einen Begriff zu übertragen, in welchen die alte Lehre die ungeheure Wucht des Gegenſatzes von ſittlichem Werth und Unwerth, von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß hineingelegt hat.*) Insbeſondere aber wird man nicht umhin können, jenem ehrenwerthen Gegner vollkommen beizupflichten, wenn er die Möglichkeit bezweifelt, von dem Standpuncte des ſo gefaßten Heilsbegriffes aus die Hauptmomente der reformatoriſchen Lehre mit der Sicherheit wiederzugewinnen, durch die allerdings ein Princip ſich wird beglaubigen müſſen, in welchem man die Bürgſchaft für eine ſtetige Fortſetzung des richtig verſtandenen evangeliſchen Kirchenthums ſoll erblicken können.

*) Vergl. was ich über dieſe Uebelſtände des Schleiermacherſchen Heilsbegriffs ausführlicher bemerkt habe in der Schlußbetrachtung meiner Evangel. Geſchichte S. 448 ff. und in den Reden über die Zukunft der Kirche S. 86 ff.

So nun meine ich es, wenn ich behaupte, daß, abgesehen von den übrigen Nachtheilen, welche an dieser Einseitigkeit haften, ein Theil der Ausstellungen, welche jetzt nicht ohne ein gewisses Recht oder wenigstens nicht ohne einen Schein solches Rechtes gegen die progressiven Unionstendenzen erhoben werden, auf Rechnung eben dieser Einseitigkeit kommt, mit welcher sich in diesen Tendenzen bisher immer nur das eigenthümliche christologische, oder besser wohl ausgedrückt, soteriologische Princip der reformirten Glaubensrichtung, und nicht auch das der lutherischen gelten gemacht hat. Das lutherische Princip, obgleich an sich selbst keineswegs ohne Anklang, ja einen sehr lebhaften und energischen Anklang in der speculativen Denkweise unserer Zeit, hat sich bisher doch fast nur in der confessionellen Theologie gelten gemacht, und daneben noch gar nicht selten, wenn auch meist mehr unbewußt, in reiner Speculation, die alle specifisch-kirchlichen Interessen zur Seite liegen läßt. Selbst die Theologen der conservativen Richtung huldigen mit wenig Ausnahmen allein oder vorwiegend nur dem reformirten Princip; was dort vor dem Riß stehen muß, der bei reiner Durchführung dieses Princips sich ähnlich, wie in der progressiven Union, herausstellen würde, das ist ganz eben so, wie in aller ältern kirchlichen Theologie, die unklare und zu illiberalen Consequenzen führende Vermischung von Begriffen, die eigentlich dem entgegengesetzten Standpunct angehören, mit den Begriffen des eigenen Standpuncts. Auch würde es, aus den schon erwähnten Gründen, innerhalb der conservativen Union, ohne sie zu zersprengen oder zum Lutherthum hinüberzuführen, nicht möglich sein, das soteriologische Princip der lutherischen Confession als wirkliche Unionsdoctrin durchzuführen. Höchstens als eine innerhalb der Union geduldete Doctrin kann es sich dort gelten machen. Was dagegen die progressive Union betrifft, so ergiebt sich in Bezug auf sie aus dem bisher Ausgeführten die Aufgabe, jener Durchführung des reformirten Princips, die bei Schleiermacher, so dürfen wir unstreitig sagen, reiner als in der alten reformirten Theologie selbst gelungen ist, eben weil sie sich von der Vermischung mit Begriffen des entgegengesetzten Standpuncts freigehalten hat, zuvörderst eine eben so reine Durchführung des lutherischen soteriologischen Princips gegenüberzustellen, sodann aber die beiderseitigen Principien in einen Ausdruck, der eine

wirklich organiſche Vereinigung beider, nicht wieder jene unreine Vermengung, das Erbübel aller bisherigen confeſſionellen und conſervativen Theologie enthält, zuſammenzufaſſen, und dieſen Ausdruck an der Stelle des bisherigen lückenhaften und doppelſinnigen zur Loſung der progreſſiven Unionsbeſtrebungen zu machen. Durch Löſung dieſer doppelten Aufgabe wird die Theologie der progreſſiven Union ſich als die zugleich im wahren Wortſinn conſervative erweiſen, das heißt als eine ſolche, die den ſtetigen Zuſammenhang mit dem ſchöpferiſchen Anfang der Reformation nicht verloren giebt, aber ihn, ſtatt durch das mechaniſche Mittel des Buchſtabens der reformatoriſchen Bekenntniſſe, durch das organiſche der Neugeſtaltung eines Bekenntniſſes, welches nicht für ſeinen Buchſtaben, nur für ſeinen Geiſt auf Geltung Anſpruch macht, aus dem Lebenskeime jener ſchöpferiſchen Anfänge, aufrecht zu erhalten Sorge trägt.

Von Luthers ſoteriologiſchem Princip habe ich in gegenwärtiger Schrift gezeigt, daß es ſeinen Schwerpunkt nicht in dem Begriffe des hiſtoriſchen Chriſtus hat. Der Chriſtus Luthers iſt, ſeiner Wahrheit nach, das heißt dem thatſächlichen Gehalte nach, den ſein Begriff in der Glaubensanſchauung Luthers wirklich hat, nicht der nur nebenbei für dieſen Begriff mit in Kauf genommen iſt, nicht mehr und nicht weniger als eine Idee, eine Idee genau in dem eben ſo tiefen als umfaſſenden Wortſinn, den dieſes Wort in unſerer neuern Speculation erhalten hat. Luthers Chriſtenthum hat ſich, wie die Geſchichte ſeines Lebens und ſeiner Bildung unwiderſprechlich zeigt, nicht aus der Anſchauung des Chriſtusbildes der ſynoptiſchen Evangelien entwickelt, nicht einmal aus der des johanniſchen, welches doch ſeinerſeits vielmehr ſchon eine Idee von Chriſtus, als ein lebendiges, individuelles, ſtreng hiſtoriſches Charakterbild iſt. Zu dieſem Bilde des hiſtoriſchen Chriſtus ſteht Luther — ich ſtehe nicht an, es zu wiederholen (vergl. S. 221), wie befremdend es auch denen, die Luther nur oberflächlich kennen, klingen mag, — eigentlich in gar keinem Verhältniß. Freilich kann man, wenn man es genau nimmt, daſſelbe im Grund von gar vielen, für ſehr hiſtoriſch gläubig geltenden Theologen aller Zeiten ſagen, und unter dieſen vielleicht ſelbſt von manchen Häuptern und Lehrern der reformirten Kirche. Allein der Unterſchied iſt, daß bei dieſen der auf Treu und Glauben geltender Autoritäten angenommene

Begriff des hiſtoriſchen Chriſtus die principielle Stellung einnimmt, welche Luther, der ſich in der Wurzel ſeiner Geſinnung von allem bloßen Autoritätsglauben frei gemacht hatte, dem es reiner, voller Ernſt war mit dem Ausſpruch: „Was Chriſtum nicht lehrt, das iſt noch nicht apoſtoliſch, wenn es gleich S. Petrus oder Paulus lehrte, wiederum, was Chriſtum predigt, das wäre apoſtoliſch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät“, dem von ihm unabhängig von aller Autorität lebendig ergriffenen Glaubensinhalt einräumte, den er denn auch durch das Autoritätsprincip, welches er ſich aus dieſem Glauben ſo zu ſagen neu conſtruirt hatte, zu unterſtützen Sorge trug. Luther hat ſeinen Glauben an den Schriften des Apoſtels Paulus und an den in den Sinn dieſes Apoſtels eingehenden Partien der Schriften des Auguſtinus entzündet. Aus Paulus und Auguſtinus aber lernt Niemand den hiſtoriſchen Chriſtus kennen, ſondern was er aus ihnen ſchöpfen kann, das iſt überall nur die an ſich unperſönliche Idee eines Heilandes, der in die Menſchheit eingeht und die Menſchheit von dem Sündenleiden erlöſt, indem er, äußerlich vorbildlich in einer einzelnen geſchichtlichen Perſönlichkeit, in dem Menſchen Jeſus von Nazareth, thatſächlich aber und innerlich ganz eben ſo in jedem einzelnen Gläubigen, das Leiden und den Tod ſtellvertretend erduldet, welche der Sold der Sünde ſind, und über Teufel, Tod und Sünde den Sieg des Glaubens erringt, der durch die Auferſtehung zum ewigen Leben gekrönt wird. Wie ganz und gar es Luther nur um dieſe Idee zu thun war, und wie ihm der hiſtoriſche Chriſtus eigentlich nur den Werth ſo zu ſagen einer Exemplification derſelben hatte, einer ſolchen freilich, deren er weder für ſein eigenes Glaubensbedürfniß, noch für die energiſche, populäre Darſtellung ſeines Glaubensinhalts, in der er ſo für alle Zeiten einzig und unerreicht daſteht, würde haben entbehren können: dies habe ich unter Anderm an dem Umſtande nachgewieſen, daß in dem Zuſammenhange von Luthers Lehrbegriff ſchlechterdings kein Platz ſich findet für die Annahme einer perſönlichen Fortdauer des Menſchen Jeſus von Nazareth nach dem Momente der Rückkehr in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters; ein bedenklicher Zug ſeiner Lehre, den die Gegner auf reformirter Seite gar wohl herausgefunden und für ſich benutzt haben (§ 151—156 und Anm. tt, S. 47 ff. 184 ff.). Wie ſollten wir Anſtand nehmen, es zu bekennen: Luthers

Lehre trägt in Anſehung des hiſtoriſchen Chriſtus durchaus, obgleich unwillkürlich, den Charakter des Doketismus; ſie trägt ihn offener und energiſcher durchgeführt, als andere Geſtaltungen der Kirchenlehre, die, wie ich auch ſonſt zu bemerken nicht unterlaſſen habe, von doketiſchen Elementen auch ihrerſeits nicht frei ſind, ſofern ſie ſich, durch die ſagenhafte Wundervorſtellung der bibliſchen Ueberlieferung beengt, über die Bedingungen der wahren Menſchheit in Chriſtus Perſon noch keine klare, keine vor der Wiſſenſchaft unſerer Zeit ſtichhaltige Rechenſchaft gegeben haben. Der Macht und Wirkſamkeit von Luthers Lehre that dieſer Doketismus keinen Eintrag, eben weil er zu tief mit dem geſammten bisherigen Vorſtellungsſyſtem der Kirche verwachſen war, um ſchon von den Zeitgenoſſen in allen ſeinen Conſequenzen klar erkannt und durchſchaut werden zu können. Wohl aber erwuchs aus ihm die Berechtigung für ſeine Gegner auf reformirter Seite, die von ihm vernachläſſigten oder unvollſtändig erkannten Momente der chriſtlichen Glaubenswahrheit an den Stellen des Lehrbegriffs, wo er ſonſt, bei der durchgreifenden Macht der ſoteriologiſchen Idee in ſeinem Geiſte, eine unſtreitige Ueberlegenheit gegen ſie würde behauptet haben, gegen ihn zu kehren und ihn durch ſie zu beſtreiten.

Das ſoteriologiſche Princip der lutheriſchen Glaubensanſchauung, ſo aufgefaßt, wie ſich ſein Thatbeſtand geſchichtlich darſtellt, und in das Element der wiſſenſchaftlichen Bildung unſerer Zeit auf entſprechende Weiſe übertragen, wie das Princip der reformirten Anſchauung bereits in Schleiermachers Lehre dahin übertragen worden iſt, würde nun, wenn es mit gleicher Einſeitigkeit dieſem letzteren gegenüber gelten gemacht werden ſollte, ohne Zweifel ähnlichen, und vielleicht noch ſtärkeren Uebelſtänden unterliegen, wie, nach unſerer obigen Betrachtung, dieſes letztere. Es würde dieſe Bildung nicht umhin können, ihm die Momente des hiſtoriſchen Glaubens vollends ganz abzuſtreifen, mit denen es in Luthers perſönlicher Denkweiſe eine ſo loſe und lockere, und doch zugleich eine ſo unnatürliche und gewaltſame Verbindung eingegangen iſt, und das Princip, nach Verluſt dieſes realiſtiſchen Ueberwurfs, als nackten Idealismus hinſtellen. Daß dieſe Gefahr nicht eine blos eingebildete iſt, davon zeugt die Geſchichte jener Bildungsformen, die wir nicht erſt ſeit heute und geſtern, wiewohl

vorzugsweiſe allerdings in dieſer jüngſten Zeit, faſt überall auf lutheriſchem Boden, wiewohl freilich nicht unmittelbar aus der Dogmatik des Lutherthums, ſondern aus ihrer, wie ein unfliehbares Geſchick nach Verlauf einer gewiſſen Zeit mit der Nothwendigkeit eines Naturproceſſes eintretenden Desorganiſation emporſprießen ſehen. Sie zeugt davon ſo laut, daß es eigentlich überflüſſig ſein ſollte, dies noch durch ausdrückliche Belege zu erhärten; ich verweiſe jedoch auf das, was ich S. 78 ff., S. 232 ff. darüber bemerkt habe. Der moderne Idealismus, der moderne Pantheismus wurzelt im Lutherthum nicht minder, wie der phantaſtiſche Tiefſinn eines Jacob Böhme und ſeiner theoſophiſchen Geiſtesverwandten; es iſt keineswegs Zufall, wenn wir die eine wie die andere dieſer Geiſtesrichtungen vorzugsweiſe und beinahe ausſchließlich in den Kreiſen lutheriſcher Kirchenbildung hervortreten ſehen. Daß wir auch Theologen wie Schleiermacher von ihnen berührt finden, wird man hiegegen nicht als Einwand gelten machen wollen. In Schleiermacher iſt dieſe Denkweiſe durch ſeinen Verkehr mit den lutheriſchen Bildungskreiſen geweckt worden, aber ſie hat, weil in ihm die in früher Jugend ſeinem Geiſte eingeprägte und durch ſeinen geiſtlichen Lebensberuf genährte reformirte Glaubensanſchauung zu mächtig war, nur die Wirkung haben können, die letztere von den Feſſeln der ſymboliſchen Orthodoxie zu befreien, aber nicht, ihn dem hiſtoriſchen Chriſtenthum in gleichem Grade zu entfremden, wie ſie ſelbſt dem Chriſtenthum entfremdet war. Vielleicht kann man in dieſem Umſtand einen Aufſchluß finden über die Bedeutung der von Schleiermacher ſo hartnäckig aufrecht erhaltenen Abtrennung ſeiner Theologie von ſeiner Philoſophie; ſeine Theologie trägt, wie geſagt, den reformirten Typus, während ſeine Philoſophie, ohne darum eine lutheriſch gläubige zu ſein, doch ihren Urſprung aus dem Lutherthum nicht verleugnen kann. — So alſo hat das ideale Princip der lutheriſchen Soteriologie, von den Elementen des hiſtoriſchen Chriſtenthums entbunden, mit denen es in Luthers perſönlicher Glaubensanſchauung nicht ohne Gewaltſamkeit vereinigt, und durch die es in dem dogmatiſchen Lutherthum gänzlich paralyſirt und bis zur Unkenntlichkeit entſtellt war, ſeiner Natur gemäß eine ſpeculative Denkweiſe aus ſich erzeugen müſſen, die mit dem Chriſtenthum nur noch ſehr loſe zuſammenhängt. Eine ganz andere Wirkung dürfen wir dagegen

uns von ihm versprechen, sobald es, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, wie ich es in meiner Schrift zu wecken versucht, über die Art und Weise, wie es in Luther persönlich den weltgeschichtlichen Impuls zur Reformation gegeben hat, als Correctiv oder Complement herbeigezogen wird für die Mängel jener Fassung des christlichen Heilsbegriffs, die, aus Schleiermachers Glaubensanschauung sich ableitend, bis jetzt das Losungswort für die Bestrebungen der progressiven Union allein noch abgegeben hat.

In Schleiermachers Begriffe des Heils, welches der Glaube an Christus gewähren soll, vermissen wir, wie vorhin gezeigt, die Tiefe und Vollkraft des sittlichen Ernstes, welchen die alte Glaubensanschauung in den Heilsbegriff hineingelegt hatte. Er hat zu seinem Gegensatze nicht den Begriff eines Sündenelends, welches nothwendig zu ewigem Verderben führt, wenn nicht eben durch den Glauben die Rettung erfolgt, sondern nur eines Zustandes noch nicht beseitigter, nur eben durch den Glauben an den Erlöser zu beseitigender Trübungen des Gottesbewußtseins. Darin liegt, — um auch hier den Gesichtspunct historischer Betrachtung einzuhalten, — eine unstreitige Verkümmerung des evangelischen Grundprincips der Rechtfertigung, die durch den Glauben gewonnen wird. Soll dieses Princip in seiner Integrität wiederhergestellt werden, so muß, dem Schleiermacherschen Glaubensbegriffe gegenüber, der eben nur ein Phänomen des Bewußtseins bezeichnet, der urchristliche und urevangelische Vollbegriff des sittlichen Heilsglaubens wiedergefunden werden, — eines solchen Glaubens, der thatsächlich für jedweden Heilsbesitz, für jedwede Heilshoffnung oder Heilsgewißheit die unerläßliche, in der Natur der Sache begründete, nicht durch ein zufälliges Belieben der göttlichen Allmacht willkürlich angeordnete Bedingung ist. Dies nun, meine ich, leistet jener so ideal gehaltene Begriff des Heilsglaubens, von dem wir Luther persönlich erfüllt und durchdrungen finden. Er unterscheidet sich von jenem modernen der Schule Schleiermachers nicht allein durch die ganz andere und ohne Vergleich inhaltreichere Anschauung von dem Wesen des Heils, die dabei zum Grunde liegt, sondern auch dadurch, daß er eben dieses Heil, welches gemeinhin nur als die Folge oder Wirkung des Glaubens gefaßt wird, zugleich zum unmittelbaren

Inhalt oder Gegenstand des Glaubens macht;*) das Heil, das heißt, nach Luther, eben jenen idealen Christus, der in der Seele des Gläubigen geboren werden und leiden, sterben und auferstehen muß, um diese Seele sich, sich der Seele einzuverleiben. Durch diese Wendung erleichtet er es uns, die eine von ihm vertretene Hauptseite des evangelischen Heilsprincips in der Weise, wie dies oben im Interesse der progressiven Union gefordert ward, von der andern Seite, welche den angemessenen Ausdruck in der schon besprochenen Schleiermacherschen Fassung gefunden hat, zu unterscheiden, und zu einer derartigen Vereinigung beider Seiten, wie wir sie in demselben Interesse gleichfalls fordern mußten, den Weg zu bahnen. So wenig es nämlich bezweifelt werden kann, daß bei Luther dieser ideale Christusbegriff, der als Gegenstand des heilbringenden Glaubens mit dem Begriffe des lebendigen Heiles unmittelbar in Eins zusammenfällt, noch an die Vorstellung des historischen Christus festgeknüpft bleibt, in der er sich später so völlig verlor, daß die kirchliche Dogmatik des Lutherthums in ihren Unterscheidungslehren nur noch die ganz unverständlich gewordenen Spuren der ursprünglichen Idee enthält: so entschieden berechtigt dürfen wir uns doch durch die angezeigte Wendung halten, nicht die Art und Weise dieser Vermengung des Verschiedenartigen für das Wesentliche in Luthers Glaubensprincip, in dem Grundprincip der Reformation überhaupt zu halten. Sie war Luthern abgedrungen durch das Unvermögen seiner Zeit, durch sein eigenes Unvermögen, für die allerdings zusammengehörigen, nur nicht in dem Glauben, von dem hier die Rede ist, in dem das Seelenheil jedes einzelnen Geschöpfs mit innerer, völlig unausweichlicher Nothwendigkeit bedingenden Glauben nothwendigerweise zusammengehörigen Begriffe des idealen und des historischen Christus, die wahre Vermittelung zu finden, welche der Stand unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Bildung uns allerdings wird finden lassen, dafern wir sie nur aufrichtig suchen. Daß Luther seinerseits die Möglichkeit eines seiner selbst ganz unbewußten Glaubens annahm: dafür liegt, wie ich mehrfach darauf aufmerksam gemacht,

*) Vergl. hierüber die Reden über die Zukunft der Kirche S. 101 ff. Die dort gegebenen Citate aus Luthers Schriften bilden eine nicht wohl zu entbehrende Ergänzung für die in gegenwärtiger Schrift enthaltenen.

der klare Beweis in der Art und Weiſe vor, wie er die Zuläſſigkeit der Kindertaufe vertreten hat, von der er ja ausdrücklich erklärte, daß er ſie verwerfen würde, wenn es gelingen könnte, ihn von der factiſchen Unmöglichkeit des Glaubens in den Seelen der Kinder zu überführen. Wie ſollten wir demnach fürchten müſſen, den wahren Kern ſeines Begriffs vom Heilsglauben zu verfehlen und mit dem hiſtoriſchen Princip der Reformationsthat zu brechen, wenn wir, geſtützt auf ſeinen großen Ausſpruch: „daß der Glaube zu ſeinem eigentlichen Gegenſtand nie Vergangenes, ſtets nur Zukünftiges hat“ (S. 194. Anm. zz.), die Möglichkeit eines ſolchen Glaubens, jenes Glaubens an ein geiſtiges, ſittliches Heil, ohne den keine wahre Sittlichkeit denkbar iſt, auch in denen, die nichts von dem hiſtoriſchen Chriſtus wiſſen, in den Heiden außerhalb und innerhalb des Chriſtenthums anerkennen? Sprechen wir von dieſem Glauben ja doch nicht in dem Sinne, als gedächten wir den Begriff des Heils, welches durch ihn gewonnen wird, von jedem Zuſammenhang mit Begriff und Weſen des hiſtoriſchen Chriſtus abzulöſen, und das Auftreten des hiſtoriſchen Chriſtus als ein für den Thatbeſtand des Heils und Heilsglaubens im menſchlichen Geſchlecht gleichgültiges und zufälliges Ereigniß hinzuſtellen. Chriſtus, der hiſtoriſche, iſt und bleibt uns der Eine und Einzige, durch deſſen Auftreten und Wirken der Weg des Heils im großen Geſammtleben des menſchlichen Geſchlechts und in dem weltgeſchichtlichen Proceſſe ſeiner ſittlich-religiöſen Entwickelung bezeichnet wird. Auch der Heilsglaube der Einzelnen kann aus dieſem Grunde nur durch den ſelbſtbewußten Anſchluß an ihn zu einem vollkommen klaren und ſeiner ſelbſt gewiſſen werden. Hierin finden wir den Punct des Anſchluſſes für die Schleiermacherſche Auffaſſung des Heilsprincips, in welcher, wie vorhin gezeigt, unter dem heilbringenden Glauben an Chriſtus weſentlich dieſer durch die Verſenkung in den hiſtoriſchen Mittelpunct des Heils über ſich ſelbſt verſtändigte, von den Trübungen, die ihm außerhalb dieſes Mittelpunctes anhaften, befreite Gottes- und Erlöſungsglaube gemeint iſt. Nur beide Auffaſſungen des Begriffs vom Heil und Heilsglauben, jene ideale, die wir der lutheriſchen Auffaſſung entnehmen, und die reale, welche Schleiermacher der reformirten entnommen hat, bilden im Verein den principiellen Begriff des wahren Heilsgrundes, durch deſſen treue Bewahrung und unumwundenes Bekenntniß die progreſſive

Union, trotz ihrer Weigerung, den Buchſtaben der reformatoriſchen Bekenntniſſe als verbindlich anzuerkennen, ein Recht gewinnt, auch ihrerſeits des ſtetigen Zuſammenhangs mit den ſchöpferiſchen Anfängen der Reformation ſich zu rühmen. Jede der beiden Seiten für ſich allein und ohne Ergänzung durch die andere feſtgehalten, würde allerdings die Beſtrebungen der progreſſiven Union dem Vorwurf ausſetzen, welchen D. Müller gegen ſie erhoben hat, und überdies ſie dem Tadel blosgeben, den die nur conſervative Union, wie vorhin bemerkt, unter keiner Vorausſetzung von ſich abwälzen kann, nicht wirklich die Principien der getrennten evangeliſchen Parteien vereinigt, ſondern auf Unkoſten der einen nur die andere begünſtigt zu haben.

Für das ſo verſtandene Unionsprincip dürfen wir nun mit beſter Zuverſicht das ſchätzbare Zugeſtändniß uns aneignen, welches der eben genannte, auch von uns, trotz der Verſchiedenheit der beiderſeitigen Standpuncte hochgeachtete, Theolog, doch ſchwerlich ganz in unſerem Sinne, ihm gemacht, daß in Kraft deſſelben für alle diejenigen, die ſich mit rechtem Ernſt und voller Hingebung in ſeine Wahrheit verſenken und all ihr Denken und Leben in ſie eintauchen, ſämmtliche Hauptmomente der reformatoriſchen Lehre und namentlich diejenigen, auf denen in dieſer Lehre hauptſächlich der Nachdruck ruht, in ihrer eigenthümlich proteſtantiſchen Vertiefung, theils als Vorausſetzungen, theils als Folgen jenes Grundbekenntniſſes wieder hervortreten werden (a. a. O. S. 16 f.). Allerdings nicht genau in derſelben Geſtalt, wie ſie theils den ausdrücklichen Inhalt, theils die Vorausſetzung des ſymboliſchen Lehrbegriffs bilden, dürfen wir einer Wiedergeburt der Begriffe, welche D. Müller dort namentlich anführt, und anderer damit zuſammengehöriger aus jenem Princip entgegenſehen, wohl aber in einer verklärten, welche uns den doppelten Gewinn bringt, ſie, dieſe Begriffe, mit den unaufgebbaren Grundzügen der Wiſſenſchaft und Weltanſchauung unſers Zeitalters zu verſöhnen, und zugleich den Widerſpruch in der Wurzel zu tilgen, der ſich in der altkirchlichen Faſſung dieſer Begriffe zwiſchen der reformirten und der lutheriſchen Anſchauungsweiſe aus dem Grunde unvermeidlich herausſtellt und auf dem Boden einer blos conſervativen Union ſtets aufs Neue herausſtellen wird, weil bei jener Auffaſſung beide Deutungen gleich möglich und gleich berechtigt ſind. Der eigentliche Sitz dieſer Widerſprüche

iſt — dies, meine ich, ſtellt ſich klar aus der ſtreng geſchichtlichen Entwickelung meiner Schrift heraus, — in dem Begriffe der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes zu ſuchen, der aber ſeinerſeits in dem Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit wurzelt; und eben dieſe beiden Begriffe enthalten in ihrer bisherigen Faſſung zugleich den Stein des Anſtoßes, den die moderne Bildung, die philoſophiſche, die empiriſch-naturwiſſenſchaftliche und die aus tieferer pſychologiſcher und ethiſcher Geſchichtsbetrachtung hervorgehende, auf ganz gleiche Weiſe in den Satzungen der kirchlichen Dogmatik findet. — Auch hier iſt Schleiermachers Glaubenslehre den Beſtrebungen der progreſſiven Union mit einer Lehrwendung vorangegangen, in der ſich ohne Zweifel das moderne, in jenem dreifachen Bildungselement aufgenährte Bewußtſein ungleich leichter zurechtfindet, als in der alten ſymboliſchen. Allein auch hier trifft Schleiermachers Auffaſſung der doppelte Tadel, einerſeits nur in die reformirte Anſchauung der Art und Weiſe, wie Gott in Chriſtus offenbart worden iſt, aber nicht auch in die lutheriſche eingegangen zu ſein, andrerſeits auch der reformirten nicht vollſtändig gerecht geworden zu ſein, indem er für die Elemente, die er der reineren Darſtellung des ihr eigenthümlichen Princips zu opfern auch hier ſich genöthigt fand, einen entſprechenden Erſatz zu bieten nicht vermochte. Bekanntlich iſt Schleiermacher in ſeiner Entwickelung des Begriffs von Chriſtus, dem der Menſchheit eingeborenen Gottesſohne, bis zur gänzlichen Verleugnung des Zuſammenhangs mit dem Begriffe einer innerweſentlichen, vorweltlichen Dreieinigkeit, mit dem er überhaupt auf ſeinem Standpunct nichts anzufangen wußte, fortgegangen. Auch in dem alten reformirten Syſtem war dieſer Zuſammenhang ein ziemlich lockerer, und nicht ohne Urſache hat man damals gegen die Urheber dieſes Syſtems dem Verdacht Raum gegeben, daß es ihnen nicht allzuviel koſten würde, auf den Begriff der weſentlichen Dreieinigkeit Gottes allenfalls ganz zu verzichten; ein Verdacht, den freilich Calvin durch ſein Verfahren gegen Servet nur allzu handgreiflich widerlegt hat. Indeſſen blieb doch in dem ſogenannten Modalismus auch der ſpätern reformirten Doctrin eine nicht eben unzweideutige Spur der Schwierigkeiten, die ein Syſtem, welches vor Allem die menſchliche Seite des Begriffs vom Heilande ergriffen hatte, darin finden mußte, ihn zugleich, den Forderungen des alten Glaubens

gemäß, als eine von Ewigkeit zu Ewigkeit bei Gott und in Gott lebendige Persönlichkeit zu denken. Gewiß ist daher auch hier Schleiermachern die Berechtigung nicht abzusprechen, den Begriff von Christus im Sinne und in der Richtung der reformirten Glaubensanschauung dergestalt durchzuführen, daß zunächst mit dem Begriffe seiner menschlichen Persönlichkeit, mit jener Bedeutung als göttlich ausgewirktes Urbild menschlicher Personen- und Charakterbildung Ernst gemacht wurde; und es ist, was er nach dieser Seite geleistet hat, sollte es auch für diese Seite selbst noch nicht ganz ausreichen, — eben darum nicht, weil der Mangel des ergänzenden Princips von der entgegengesetzten ihn nicht zur vollen Freiheit und Freudigkeit des Thuns auf der eigenen Seite gelangen ließ, — doch als ein wesentlicher und bleibender Gewinn für die Theologie der evangelischen Union anzuerkennen. Aber der Vollgehalt des reformatorischen Lehrbegriffs über die Person Christi wird für den Glauben und die Glaubenslehre der progressiven Union erst dann als wiedergewonnen erachtet werden können, wenn ein der lutherischen Glaubensanschauung eigenthümlicher, der reformirten in der Hauptsache fremd gebliebener Begriff, der zur Anknüpfung der Christologie an die Theologie unentbehrlich ist, in sein Recht wiedereingesetzt ist, und die dem Standpunct theologischer Erkenntniß, auf den wir durch die obige Auslegung des evangelischen Grundprincips gestellt sind, entsprechende Deutung und Ausführung erhalten hat.

Der Begriff, den ich hier meine, ist kein anderer, als jener, den die Dogmatik der Schule schon vor der Reformation, seit der Reformation aber vornehmlich und fast ausschließlich im Lutherthum, mit dem Namen der Communicatio idiomatum bezeichnet hat. Allerdings, wenn irgendwo, so haben wir hier zwischen der persönlichen Glaubensanschauung Luthers, und der spitzfindigen Theorie der lutherischen Dogmatiker zu unterscheiden; und wahrhaftig, Niemand kann entfernter sein als ich, von dem Wunsch, auch die letztere in die Theologie der Union, in unsere gegenwärtige Theologie wieder eingeführt zu sehen! Aber nicht ohne Befremden und aufrichtiges Bedauern habe ich bemerken müssen, daß selbst ein Theolog wie D. Müller sich von dem Vorurtheile nicht losmachen kann, als sei auch Luthers Lehre in diesem Punct eine und dieselbe mit der Lehre des dogmatischen Lutherthums, und habe, wie diese, nur dem Bedürfniß einer Stütze

für die eigenthümlich lutherische Abendmahlslehre ihren Ursprung zu danken (a. a. O. S. 312 ff.). Ich habe dieses Vorurtheil ausführlich in den Anmerkungen ss und tt (S. 181 ff. der gegenwärtigen Schrift) und mehrfach anderwärts quellenmäßig widerlegt, und ich muß die Nichtbeachtung dieser Widerlegung bei ihm um so befremdlicher finden, je weniger ich ihn sonst der pfäffischen Vornehmigkeit, mit welcher nur zu oft die Männer vom Fach auf die Leistung eines Laien geringschätzig herabzublicken pflegen, mitschuldig geglaubt habe. Wer die von mir angeführten Stellen aus Luthers Schriften, oder wer statt ihrer eine bedeutende Anzahl anderer, welche neben ihnen auszuziehen nur die Beschränkung des Raumes mich gehindert hat, gewissenhaft vergleichen will, der wird, wie er auch in seiner persönlichen Denkweise sich zu dem Inhalt dieser Anschauungen stellen möge, doch keinesfalls die geschichtliche Thatsache in Abrede stellen können, daß Luther ganz unabhängig von seiner Abendmahlslehre und in einem Sinne, welcher durch die von der Schuldogmatik beliebten propositiones idiomaticae in ihren durch eine so haarspaltende Dialektik unterschiedenen drei Classen auf das Gröbste entstellt ist, eine gegenseitige Mittheilung von Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche, der menschlichen an die göttliche lehrt, welche nahe genug an dasjenige heranstreift, was die pharisäische Rechtgläubigkeit mancher Neueren so gern als Pantheismus brandmarken möchte. Denn es geht aus Luthers eigenen Worten so klar wie nur irgend möglich hervor, daß diese gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften sich für ihn nicht auf die Person des historischen Christus beschränkt; ja daß mit dem Worte „Person", welches in dieser Lehre eine so wichtige Rolle spielt, indem durch die Mittheilung der Eigenschaften die Vereinigung der „Naturen" in eine „Person" bewirkt werden soll, gar nicht der historische Christus unmittelbar nur als solcher gemeint ist. Auf der Jacobsleiter, die nach Luther ein Bild für die Communicatio idiomatum ist, steigen mit Christus zugleich auch die Gläubigen zu Gott hinauf und steigt Gott zu ihnen herab; die Eigenschaften der Gottheit werden, wie dem historischen Christus, so auch den Gläubigen einverleibt; und umgekehrt, die Eigenschaften der Menschheit, nicht blos die individuellen des historischen Christus, sondern die allgemeinen der im Glauben wiedergeborenen Menschheit als solcher, werden der Gottheit einver-

leibt, ſie gelten fortan als ein Innergöttliches, nicht als ein Außergöttliches. Den hiſtoriſchen Chriſtus betreffend, ſo werden ihm dagegen von Luther, der ſeinen Chriſtus in keiner Weiſe zu einem „allmächtigen Menſchen“ gemacht wiſſen will, diejenigen Eigenſchaften ausdrücklich abgeſprochen, welche ihm das rechtgläubige Lutherthum nicht ohne aus ſeinem Begriff ein ſinnloſes Ungeheuer zu machen, hat zuſprechen können, die Allmacht, die Allwiſſenheit u. ſ. w., aus deren Vorausſetzung im Blüthenalter jener Dogmatik die abenteuerlichen theologiſchen Kämpfe der Gießner und Tübinger hervorgegangen ſind, vor deren Wiederausbruch unſere Kirche keine Stunde ſicher iſt, ſo lange über den Begriff der Menſchwerdung noch die alten ſymboliſchen Vorſtellungen in Geltung bleiben.

Der Begriff der Communicatio idiomatum, in Luthers urkundlichem, authentiſchem Sinn wiederaufgenommen, ſammt den darin enthaltenen, dem gegenwärtig errungenen Standpunct unſerer philoſophiſchen Einſicht ſo durchaus entſprechenden, wenngleich den Meinungen gewiſſer Syſteme ſchnurſtracks widerſprechenden, metaphyſiſchen Vorausſetzungen von der Richtigkeit des Gegenſatzes zwiſchen Subſtanz und Accidenz, von der Immanenz des Unendlichen im Endlichen, des Endlichen im Unendlichen, von der perſonbildenden Macht der lebendigen Proceſſe, deren höchſter der Proceß des Glaubens oder des gläubigen Bewußtſeins iſt (vergl. Anm. i. S. 124 ff.): das iſt der Punct, der auch für diejenigen Elemente unſerer modernen Geiſtesbildung, welche als die der kirchlichen Rechtgläubigkeit am meiſten widerſtrebenden zu gelten pflegen, eine directe Anknüpfung an die ſchöpferiſchen Anfänge und die wahren Lebensprincipien der evangeliſchen Kirche auf eine völlig ungekünſtelte Weiſe möglich macht. Noch bei Schleiermacher ſehen wir dieſe Elemente den Elementen des ächten evangeliſchen Glaubens fremd und unvermittelt gegenüberſtehen. Die Aufgabe einer organiſchen Verſchmelzung beider, wenn ſie auch ihrer Natur nach nicht eine blos hiſtoriſche iſt, trifft daher zuſammen mit der Aufgabe einer Ergänzung des weſentlich reformirten Elementes der Schleiermacherſchen Theologie durch das gegenüberſtehende lutheriſche. Der Begriff einer Inwohnung des Göttlichen in der geiſtig wiedergeborenen Menſchennatur, und umgekehrt einer Inwohnung des wiedergeborenen Menſchengeiſtes in dem Weſen der Gottheit iſt der Lehre des genannten Theologen

nicht fremd; aber, unklar wie ſie geblieben iſt über die mehr als nur anthropologiſche, über die weſentlich theologiſche Bedeutung des Begriffs der Perſönlichkeit, wagte dieſe Lehre es nicht, den Begriff von perſönlichen Eigenſchaften der Gottheit zu faſſen, welche ein Gegenſtand der Mittheilung an die Menſchheit ſind und bei dieſer Mittheilung im eigentlichen und ſtrengen Sinne perſonbildend, eine neue und höhere Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit des Geiſtes innerhalb der endlichen und natürlichen erzeugend wirken. Sie wagte es nicht, den von ihr mit ächt theologiſchem Tiefſinn aufgefaßten Begriff der urbildlichen Perſönlichkeit des Erlöſers auf den Inbegriff jener göttlichen Eigenſchaften zu beziehen, welche der Menſchheit im geſchichtlichen Erlöſungsproceſſe eingepflanzt werden, und in dieſem Sinne den hiſtoriſchen Chriſtus als das innerhalb der Menſchheit verwirklichte perſönliche Charakterbild des perſönlichen Gottes zu bezeichnen. Noch weniger aber wagte ſie es, das Weſen der in dieſem Characterbilde verklärten Menſchheit als ein nun ſeinerſeits in das lebendige Weſen oder Selbſt, oder ſo zu ſagen in den perſönlichen Charakter der Gottheit bleibend für alle Ewigkeit aufgenommenes Moment anzuerkennen. Man ſieht nun zwar, daß dieſe Unterlaſſungen zunächſt durch den bei Schleiermacher ſo mangelhaft ausgebildeten Gottesbegriff verſchuldet ſind, den auch D. Müller (S. 131) nicht ohne Grund ſich weigert, als einen der Offenbarung entſtammenden zu erkennen. Nicht minder deutlich iſt es jedoch, daß, hätte Schleiermacher die Offenbarungswahrheit eben ſo entſchieden von der Seite der lutheriſchen Glaubensanſchauung ergriffen gehabt, wie er ſie von der Seite der reformirten ergriffen hatte, eben dies ihm würde ein Antrieb geworden ſein, vor allem Andern ſeinen philoſophiſchen Gottesbegriff in anderer Weiſe, als er es gethan, mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarung und mit den Forderungen des evangeliſchen Heilsglaubens in Eins zu ſetzen. Für eine Theologie, der ſolche Ineinsſetzung gelungen wäre, würde dann der Begriff der Communicatio idiomatum, in Luthers ächtem Sinn erfaßt, wahrlich nicht mehr ein Stein des Anſtoßes in derſelben Weiſe bleiben dürfen, wie es derſelbe Begriff, im Sinne lutheriſcher Schuldogmatik aufgefaßt, freilich zu ſein nie aufhören wird.

Daß der Gebrauch des eben genannten Begriffs, den ich hier als den richtigen Weg der Vermittelung des Begriffs der Menſchwerdung

Gottes in der Perſon des Heilands angedeutet habe, über den Gebrauch, welchen Luther ſelbſt davon gemacht, hinausgeht, bin ich natürlich weit entfernt zu leugnen. Aber ich bin kühn genug zu behaupten, daß er dem wahren Sinne Luthers, und hiemit dem eigentlichen ſchöpferiſchen Anfange der Reformation ungleich näher bleibt, als jener Begriff der Menſchwerdung, wie er in der Dogmatik der kirchlichen Schule entweder ohne ihn, oder, in der entſtellten Weiſe lutheriſcher Scholaſtik, mit ihm, zu Stande kommt. Er geht über den urſprünglichen Sinn des großen Reformators hinaus, es iſt wahr; aber er geht nicht weiter darüber hinaus, als nothwendig hinausgegangen werden muß, wenn es zu einer wahrhaften, organiſchen Vereinigung ſeiner Glaubensanſchauung mit der ſeiner ſchweizeriſchen Genoſſen je ſoll kommen können. Was Luthern fehlt, das iſt, näher betrachtet, nichts Anderes, als — innerhalb des Begriffs der Communicatio idiomatum, der ihm nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung in jener Stelle des Commentars zur Geneſis, welche die Deutung des Bildes der Jakobsleiter enthält, ganz eben ſo im Leben der unſichtbaren Kirche, dieſes „geiſtlichen Leibes Chriſti", das Element bildet, worin die geiſtige Wiedergeburt jedes einzelnen Gläubigen erfolgt, wie im Schooße der Maria das Element, in welchem der hiſtoriſche Chriſtus erzeugt wird, — die beſtimmtere Unterſcheidung jener Mittheilung göttlicher Eigenſchaften, wodurch in der Perſon Chriſti für die Menſchheit das vollſtändige Charakterbild der Gottheit gewonnen wird, von der allgemeineren oder wenn man will unvollſtändigen, welche der Seele des gläubigen Geſchöpfes zwar den Stempel des heiligen Geiſtes aufdrückt, aber nicht die ganze Fülle göttlicher Weſenheit leibhaftig (*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Kol. 2, 9) einpflanzt. Solche Unterſcheidung würde ihn, wenn er ſie vollzogen hätte, in Stand geſetzt haben, ſtatt ſeiner unſichern und haltungsloſen, ins Doketiſche überſtreifenden Chriſtusvorſtellung, die er nur aus dem Buchſtaben, nicht aus dem wirklichen hiſtoriſchen Gehalte der bibliſchen Ueberlieferung geſchöpft hat, aus dieſem Gehalt ein derartiges Bild des hiſtoriſchen Chriſtus zu gewinnen, wie wir ſolches in der reformirten Lehre wenigſtens gefordert, in der Schleiermacherſchen ſchon mit beſtimmteren Zügen angelegt finden, wie es aber vollſtändig nur, auf Grund einer der idealen Elemente des Gottes- und Erlöſungsglaubens vollkommen ſiche-

ren und in keiner Weiſe mehr wankenden Geſammtanſchauung, durch eine ganz freie kritiſche Durchforſchung des gegebenen Geſchichtsmaterials gewonnen werden kann. Wahrlich es grenzt an muthwillige Verſtockung gegen eine Wahrheit, welche durch die in ihr liegende Kraft der Verſöhnung der Principien des evangeliſchen Glaubens mit den Bildungselementen unſerer Zeit, für dieſe Zeit von ganz unſchätzbarem Werthe iſt, wenn man nicht gewahr werden will, wie nahe durch die Glaubensanſchauung jenes gewaltigen Mannes, deſſen Stimme mit Recht jetzt immer mehr in allen Kreiſen der evangeliſchen Kirche, nicht blos in denen, die ſich bisher ausdrücklich nach ihm nannten, als eine vor allen andern gewichtige und beachtenswerthe anerkannt wird, der Schritt gelegt iſt, der unſern Glauben und unſere Wiſſenſchaft mit Einem Schlage von den Banden jener unnatürlichen Begriffe über den Proceß der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes und über die Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in der Perſon des Erlöſers befreit, in denen die bisherige Kirchenlehre aus Unvermögen, die richtigen zu finden, gefangen lag! An D. Müller, der in derſelben Schrift, die wir hier mehrfach haben bekämpfen müſſen, ſo ſchöne Worte geſprochen hat ſowohl über die Bedeutung der Perſönlichkeit Luthers für die geſammte evangeliſche Kirche (S. 152), als auch über die Verderblichkeit des ſtarren Dogmatismus, über die Nothwendigkeit einer Ausgleichung mit den herrſchenden Richtungen der Weltbildung und Weltwiſſenſchaft (S. 132 ff.), und, in näherer Beziehung auf die hier in Rede ſtehenden Fragen, von der Nothwendigkeit einer Beſeitigung der alten dogmatiſchen Formeln über die communio naturarum, einer friſchen Entwickelung aus dem urſprünglichen Lebensgrunde der heil. Schrift im Intereſſe der Gewinnung und der Wahrung des evangeliſchen Bildes Jeſu Chriſti in ſeiner menſchlichen Wahrheit (S. 316), — an ihn vor vielen Andern dürfen wir die Aufforderung richten, zu dieſem Werk die Hand zu bieten. Möge er es einmal in ernſtliche Erwägung nehmen, ob nicht der Weg, den wir hier angedeutet, zu dem von ihm ſo richtig erkannten Ziele näher, als es ihm beim erſten Anblick vielleicht ſcheinen mag, mit dem von ihm ſelbſt (S. 317) vorgeſchlagenen Wege eines tieferen Eindringens in den pauliniſchen Begriff der Selbſtentäußerung des Sohnes in ſeiner Menſchwerdung zuſammentrifft.

Ein Umſtand, welcher bei der jetzt in den theologiſchen Kreiſen vor-

wiegenden Stimmung wohl nicht wenig dazu beitragen mag, Mistrauen zu erwecken gegen jene Auffassung des Begriffs der Menschwerdung, die sich ganz von selbst ergiebt, wenn man in dem hier angeregten Sinne mit dem Begriffe der Communicatio idiomatum Ernst macht, ist die Verwandtschaft, welche nicht Wenige zu erblicken meinen werden zwischen ihm und der Vorstellung über das Göttliche in Christus, zu der sich der gemeine Rationalismus zu bekennen pflegt. Nichts ist mehr zu einem Gemeinplatz in unserer heutigen Restaurationstheologie geworden, als Tiraden über die Seichtigkeit jener Denkweise, die nur von einer moralischen, nicht von einer physischen oder metaphysischen Einheit Christi mit Gott, oder der Menschheit durch Christus mit Gott, wissen will. Indeß wird man die Art, wie Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ diese Ansicht durchgeführt hat, schwerlich der Seichtigkeit bezüchtigen können; und es möchte vielleicht der Mühe lohnen, einmal näher nachzufragen, wodurch denn eigentlich jene vielbeklagte Seichtigkeit der rationalistischen Vorstellungsweise verschuldet ist. Sie ist verschuldet, wenn ich recht sehe, durch dieselbe Voraussetzung, die in der kirchlichen Scholastik den Lehren von der Menschwerdung und der Erlösung die unnatürliche, monströse Gestalt gegeben hat, an welche sich der Rationalismus fürwahr nicht ohne Grund gestoßen hat: durch die Voraussetzung einer von ihren Eigenschaften, Thätigkeiten und Zuständen, welche insofern nur als Accidenz an ihr erscheinen, getrennten Substanz der geistigen Persönlichkeit. Diese Voraussetzung ist es, welche dem Rationalismus den von Grund aus pelagianischen Charakter gegeben hat, während sie den Begriff der Menschwerdung, den sie schon vorher aller wahren Tiefe entkleidet hatte, — es müßte denn sein, daß man das Tiefe für gleichbedeutend mit dem Absurden nähme, — sowohl nach der Seite seines Subjects — eine göttliche Person, die doch nicht Gott selbst sein soll, — als auch nach der Seite dessen, was an diesem Subject vorgeht — die Substanz der göttlichen Person wird zur Substanz einer menschlichen, ohne doch aufzuhören, die göttliche zu sein, — in den Augen dieser Denkweise als einen völlig undenkbaren, logisch widersprechenden erscheinen ließ. Wird, dem gegenüber, die große, mit den großen Grundideen der modernen Speculation seit Kant so überraschend zusammentreffende Anschauung Lu-

thers von der *perſonbildenden* Macht des Glaubens, und von der Unwahrheit eines Subſtanzbegriffs, der mit dem Begriffe ſolcher Macht des Glaubens im Widerſpruche ſteht, zum Grunde gelegt: ſo gewinnt eben dadurch der Begriff einer auf dem ethiſchen Gebiet vielmehr, als dem phyſiſchen, erfolgenden Menſchwerdung des Göttlichen eine Tiefe, die ihn weit über jene rationaliſtiſche Vorſtellung, aber wahrhaftig nicht minder weit über die des bisherigen Orthodoxismus hinaushebt. Wenn es auch nur *ethiſche* Eigenſchaften der Gottheit ſind, — ethiſche, und mit den ethiſchen zugleich auch ſolche, für die ich wünſchte, daß man den Ausdruck der *äſthetiſchen* zulaſſen möchte, — nicht die im engern Sinn *metaphyſiſchen*, was wir uns hienach als Gegenſtand der Mittheilung von Gott an die Menſchheit zu denken haben werden: ſo iſt das Ziel und Ergebniß ſolcher Mittheilung doch keineswegs nur eine oberflächliche moraliſche Aehnlichkeit. Das Ziel iſt vielmehr, — um einen Ausdruck der deutſchen Myſtik zu brauchen, von dem ich es nur als zufällig anſehen kann, wenn er uns nicht auch bei Luther begegnet, da er ſeinem Sinne vollkommen entſpricht, und Luther dem Büchlein der „Deutſchen Theologie" ſeine volle Beiſtimmung gegeben hat, — die *Vergottung* der Menſchheit. In dieſer aber iſt, wenn ſie auch zunächſt im Elemente des Selbſtbewußtſeins und des Willens vor ſich geht, doch eine Umwandlung des ganzen Weſens der Creatur bis in die innerſten Wurzeln ihres natürlichen Daſeins hinab, inbegriffen. Daß in dieſem Proceſſe der Vergottung des menſchlichen Geſchlechts der *hiſtoriſche* Chriſtus als ein Erſter unter Gleichen auftritt: dies mag für den Standpunct ſymboliſcher Orthodoxie als bedenklich erſcheinen; als ſchriftwidrig wird dieſe Vorſtellung Niemand erweiſen können, ohne den Mund Deſſen Lügen zu ſtrafen, der ſeine Jünger als Kinder ſeines himmliſchen Vaters und als ſeine Brüder zu begrüßen liebte. Was aber Luthers Anſchauung betrifft, ſo wird dieſe dadurch mit einem Begriffe bereichert, der ihr fehlt, oder der wenigſtens nicht klar genug in ihr ausgeprägt iſt, ohne daß durch dieſe Bereicherung der Lehre von dem hiſtoriſchen Chriſtus dem Begriffe jenes idealen Chriſtus, der ihren durchgängigen Grundinhalt bildet, das Mindeſte entzogen würde.

Hat ſich ſolchergeſtalt jener von der blos conſervativen Union nothwendig verleugnete Begriff der Communicatio idiomatum als

ein zur positiven Einigung der getrennten Richtungen, welche beide protestantische Parteien in der Lehre von der Person des Erlösers eingeschlagen haben, unter sich und mit der geistigen Bildung unsers Zeitalters, unentbehrliches Element erwiesen: so werden wir in demjenigen Lehrartikel, der den Streit zwischen beiden zum Ausbruch gebracht hat, ganz das Entsprechende sagen dürfen von dem richtig verstandenen Ubiquitätsbegriffe. Ueber die Stellung desselben in dem Zusammenhange von Luthers Glaubensanschauung herrschen Irrungen, welche auch ihrerseits durch das Vorurtheil verschuldet sind, als sei dieser Zusammenhang der nämliche, wie der Zusammenhang in der Schuldogmatik des spätern Lutherthums. So eine gründliche Verkehrung des wahren Sachverhalts es ist, wenn behauptet wird (Müller a. a. O. S. 312), daß Luther nur der Ubiquität zu Gefallen die communicatio idiomatum gelehrt habe: ganz eben so verkehrt, und nur die consequente Fortführung desselben Irrthums ist es, wenn von eben dieser Allgegenwart des Leibes Christi dann ihrerseits behauptet wird, daß Luther sie nur darum angenommen habe, weil er ihrer zur dogmatischen Begründung der Gegenwart des göttlichen Leibes in der Abendmahlsfeier zu bedürfen meinte. Die Gegenwart in der Abendmahlsfeier hätte ganz eben so bequem durch die Annahme einer Auf- und Niederfahrt des verklärten Heilandes begründet werden können: dessen war sich Luther vollkommen klar bewußt*), und daran würde er, schon nach dem, was er anderwärts über die Jakobsleiter gesagt, durchaus keinen Anstoß haben nehmen können.**) Hiezu kommt, daß, wie D. Müller mit

*) „Haben wir auch noch nie gelehret, lehren auch noch nicht, daß Christus vom Himmel oder von der rechten Hand Gottes herniederer und auffahre, noch sichtbarlich, noch unsichtbarlich; bleiben fest bei dem Artikel des Glaubens: Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, zukünftig u. s. w., und lassen's göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde." Aus dem Sendschreiben an die reformirten Schweizer, in de Wette's Briefsammlung V, S. 85.

**) Vergl. die charakteristische Stelle in dem „Bekenntniß vom Abendmahl Christi wider die Schwarmgeister" (Werke XIX, S. 465 Leipz. Ausg.), wo durch eine sinnreiche Vergleichung die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl auch ohne die Voraussetzung der Ubiquität nachgewiesen wird. „Meinst du nicht, daß Gott viel wunderbarlicher und wahrhaftiger könne Christus Leib im Brot darstellen, ob er gleich an einem Ort im Himmel wäre, denn wie das Fünklein im Krystal fürgestellt wird? Nicht denke ich, daß solches gewiß so sei, sondern daß Gott solches nicht unmöglich sei, auf daß ich den Schwärmern dadurch etwas zu spotten und fälschlich zu deuten gebe, wie ihre Art ist, aber doch gleichwohl dadurch auch anzeige, daß sie

Recht bemerkt hat (S. 314), und Luthern unmöglich würde haben entgehen können, wenn er zum Behuf seiner Abendmahlslehre die abstracte Ubiquitätsvorstellung ersonnen hätte: daß dieselbe sogar ganz ungeschickt ist, diese Lehre in der That zu stützen, da sich aus ihr, statt der specifischen Gegenwart im Brot und Wein des Abendmahls, vielmehr eine allgemeine Gegenwart des göttlichen Leibes in jeder irdischen Speise ergeben würde.*) Es muß also wohl ein eigenthümliches und selbstständiges Interesse gewesen sein, was Luther in seiner Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi hat vertreten wollen; und worin dieses Interesse bestand, wie unmittelbar es sich aus dem idealen Standpuncte seiner Christologie ergab, und wie nahe es insbesondere mit seiner Lehre von der Mittheilung göttlicher Eigenschaften nicht an den historischen Christus allein, sondern durch Christus an die menschliche Natur überhaupt, und menschlicher Eigenschaften an die göttliche zusammenhängt: über dies Alles kann nach dem bisher Ausgeführten wohl kein Zweifel sein. Indeß hat es seine Richtigkeit, daß durch dieses Interesse der Nachdruck noch nicht hinlänglich erklärt wird, den wir Luther in dieser Lehre gerade auf den Begriff des Leibes Christi legen sehen, da es, wie wir D. Müller unstreitig zugeben müssen, allerdings näher gelegen hätte, von einer Allgegenwart des Geistes oder der Seele Christi zu sprechen. Hier ist die Beziehung auf die Abendmahlslehre von vorn herein unverkennbar; aber diese Beziehung ist in der Wurzel von Luthers Glaubensanschauung, in dem „schöpferischen Anfang" seiner reformatorischen Lehren und Thaten eine ganz andere, als sie später, seit dem unseligen Streit, der seinen Sinn so sehr umdüstert hat, zuerst mit Carlstadt, dann mit Zwingli und Oekolampadius, und endlich auch mit Schwenkfeld zum Theil schon bei ihm selbst, noch mehr aber bei seinen scholastischen Nachtretern geworden ist. Ich habe in der Anmerkung vv (S. 188) auf den trefflichen „Sermon vom Sacrament des Leichnams Christi" hingewiesen; eine Schrift, welche die Grundzüge einer ächten Sacramentslehre rein und

ihr Ding nicht können erhalten, noch unsern Verstand verdammen, wenn's gleich wahr wäre, das sie sagen, Christus sei im Himmel an einem sondern Ort."

*) Eine leibliche Gegenwart Christi auch außerhalb der Eucharistie in allen Gläubigen, die seines Namens gedenken, lehrte ausdrücklich Luthers Vorgänger, Johann Wessel. S. die von Gieseler, K. G. II, 4, S. 496 f. ausgezogenen Stellen.

vollſtändig, wie keine ſpätere von Luthers Schriften, und in einer Weiſe, an der weder Zwingli noch Calvin, und ebenſowenig, wie dieſe Beiden, auch ein in der Wiſſenſchaft der neuern Zeit Auferzogener, dafern er nur irgend den lebendigen Chriſtenglauben in ſeinem Gemüth bewahrt hat, würde Anſtoß nehmen können. Dort heißt Leib, geiſtlicher Leib Chriſti genau daſſelbe, was auch Zwingli ausdrücklich ſo genannt hat, indem er an die authentiſche Ausdrucksweiſe der Schrift, die keine andere als dieſe Bedeutung zuläßt, erinnerte**); genau daſſelbe, worauf wir geraume Zeit nach Luthers Tod auch Melanchthon wieder zurückkommen ſehen, als er den Rath gab, alle die verderblichen Streitigkeiten über das Sacrament durch Rückkehr zu dem Wortgebrauche des Apoſtels Paulus, da wo er von der κοινωνία τοῦ σώματος im Brote des Abendmahles ſpricht, und zu dem eigenen Wortgebrauche des Herrn in dem erhabenen Zuruf: Bleibet in mir, und ich will auch in euch bleiben, und: Ich im Vater, ihr in mir, ich in euch, zu beſchwichtigen**). Offenbar der Begriff dieſes geiſtlichen Leibes, des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im authentiſchen Sinne des Apoſtels, hat urſprünglich Luthern vorgeſchwebt, wenn er für dieſen Leib ein Vermögen der Gegenwart in jedem Theile des Raumes, wo nur die Gemeinſchaft der Gläubigen durch den von dem Herrn geheiligten Gebrauch in lebendige Wirkſamkeit getreten und zu einem Gegenſtande unmittelbaren Gefühls und Genuſſes gemacht iſt, als ſelbſtverſtändlich in ſeinen Begriff eingeſchloſſen vorausſetzte. Ihm iſt er freilich ſpäter nicht treu geblieben. Er hat, in der Hitze des Streits zu allerhand Waffen greifend, die er früher verſchmäht haben würde, einen traurigen Widerſpruch gegen ſich ſelbſt begangen, indem er die Kraft des Sacramentes in den Buchſtaben ſtatt in den Glauben, in

*) Quid per Deum O. M. est spirituale corpus Christi? An uspiam in Scripturis repertum est aliud spirituale Christi corpus, quam aut Ecclesia, Eph. 4, 4. Col. 1, 18, aut fides nostra? Zwingl. de ver. et fals. Rel. Opp. ed. Schul. et Schulth. III, p. 270. Vergl. in derſelben Schrift die Worte: Qui ad hunc usum aut festivitatem conveniunt, mortem Domini commemoraturi h. e. annunciaturi, sese unius corporis esse membra, sese unum panem esse, ipso facto testantur. Omnes enim qui Christo fidunt, unum corpus sunt, ut non uno loco Paulus testatur, praefectim autem 1. Cor. 10.

**) In dem Gutachten an Churfürſt Friedrich II. von der Pfalz, Bretſchn., Corp. Ref. IX, p. 961; ausgezogen bei Gieſeler, K. G. III, 2, S. 237.

das Wort des Gebotes ſtatt in das Wort der Verheißung geſetzt hat*). Was aus dieſem Widerſpruch hervorgegangen iſt, jene ſpecifiſchen Abſonderlichkeiten des excluſiven Lutherthums, die auf ein ganz unverſtandenes und unbegreifliches Mirakel hinauslaufen: das darf und das muß in der Union preisgegeben werden; wie es denn auch einſtimmig von den Anhängern der conſervativen Union preisgegeben wird. Eben ſo entſchieden aber darf und muß in dem Glauben der wahren Union jenes ächte Myſterium feſtgehalten werden, welches allerdings in dem Begriffe der substantialis adessentia ſeinen richtigen Ausdruck hat. Ueber dieſes Myſterium an ſich ſelbſt kann zwar zwiſchen den evangeliſch Gläubigen kein Streit ſein, denn es iſt dasſelbe, wie ſchon bemerkt, eben ſo entſchieden von den Reformirten, nicht von Calvin nur, ſondern auch von Zwingli, anerkannt worden, wie von Luther und den Seinigen. Aber es iſt keineswegs gleichgültig, ſondern es muß, im Intereſſe der lebendigen, organiſch fortſchreitenden Einigung, Werth darauf gelegt werden, daß in dem Ausdruck für dieſes Myſterium noch eine Conceſſion mehr, als in den bisherigen Unionsformeln, an die lutheriſche Seite gemacht werde. Denn die richtige und vollkräftige Auffaſſung des Myſteriums beruht weſentlich auf der Einſicht, daß im Sacramente des Altars der wahre Leib des Herrn, der Leib der lebendigen, ſubſtantiellen Gemeinſchaft der Gläubigen, als der Glieder des Leibes, deſſen Haupt Chriſtus iſt, — daß, ſage ich, dieſer geiſtliche Leib, in Kraft ſeiner weſenhaften Allgegenwart, wechſelſeitig durch ſeine Glieder genoſſen wird. Weſentlich durch dieſe Einſicht wird der Begriff des Sacramentes auf den idealen Chriſtusbegriff des lutheriſchen Glaubens bezogen, eben ſo, wie er durch die einfachen Formeln Zwingli's und Calvins auf den hiſtoriſchen Chriſtus bezogen iſt, und der Glaube an das den Gläubigen zu lebendigem Genuß ſich darbietende Göttliche im Sacrament ſteht ſo nur in durchgängiger Analogie zu dem nach beiden Seiten vervollſtändigten Glauben an die mittelſt der gegenſeitigen Mittheilung göttlicher und menſchlicher Eigenſchaften perſönlich

*) — verbo tribuebant, quod fidei erat; i. e. suo modo volebant praesentiam inculcare, quae a verbis et syllabis penderet. Dieſe Worte Th. Beza's über die Ergebniſſe der Religionsverhandlung zu Poiſſy (in einem ungedruckten Briefe an Calvin, bei L. Ranke, Franzöſ. Geſch. I, S. 237) paſſen vollſtändig auf jene unglückliche Sinnesänderung Luthers.

ſich vollziehende Vergottung der Menſchheit ſowohl in dem idealen, als auch in dem hiſtoriſchen Chriſtus.

Es iſt bekannt, wie jene ſpätere Sacramentstheorie, die den unglücklichen Anlaß zur kirchlichen Trennung der evangeliſchen Confeſſionen gegeben hat, bei Luther ſich auf eine möglichſt buchſtäbliche Auffaſſung und Auslegung der Einſetzungsworte zu ſtützen ſuchte. Sie ſteht durch dieſen Geiſt der Buchſtäblichkeit, und durch die Art und Weiſe, wie ſie, in übel verheeltem Widerſpruch zu dem urſprünglichen Sinn von Luthers Lehre, nach welchem Chriſtus ein für allemal nicht als Geſetzgeber zu denken iſt, die ganze Bedeutung des Sacramentes in ein willkürliches Machtgebot des Herrn ſetzt und es dadurch in papiſtiſcher Weiſe zu einem opus operatum macht, — ſie ſteht, ſage ich, durch Beides in einem leicht erkennbaren Zuſammenhange mit der Wiedereinführung eines äußerlichen Autoritätsprincips in die reformatoriſche Lehre. Ich habe mich oben dahin erklärt, daß Luther in der Wurzel ſeiner Geſinnung ſich von allem bloßen Autoritätsglauben, auch an den Buchſtaben der Bibel, frei gemacht; und ich nehme dieſen Ausſpruch in keiner Weiſe zurück. Denn die Rückkehr zu dieſem Glauben iſt bei ihm nichts Anderes, als eine Conſequenz aus gewiſſen Momenten ſeiner Anſchauungsweiſe, die erſt allmählig, im Kampfe mit gegneriſchen Beſtrebungen von mancherlei Art, hervortraten und mehrfach ſich in einer Richtung, nach welcher der urſprüngliche Sinn des großen Mannes gewiß nicht geſtanden hatte, geltend machten. So iſt es geſchehen, daß Luthers Abendmahlslehre, indem ſie factiſch zur Begründung einer Sonderkirche die Loſung gab, zugleich durch ihre Faſſung, allerdings nur indirect, der verhängnißvolle Ausdruck geworden iſt für die theoretiſche Irrung, welche ſtatt des wahren Begriffs der einigen chriſtlichen Kirche, des unſichtbaren Leibes Chriſti und der innermenſchlichen Darſtellung oder Verwirklichung des himmliſchen Reiches, den Afterbegriff einer auf Satzungen beruhenden und in äußern Satzungen ſich bethätigenden Kirchengemeinſchaft unterſchiebt. Nichts kann nämlich klarer ſein, als daß aller Buchſtabenglaube, ſelbſt der an das Bibelwort, zu ſeinem Hintergrund den Glauben an kirchliche Satzungen hat, durch die eben erſt die Autorität dieſes Buchſtabens begründet werden muß. Das naive Geſtändniß Auguſtins, daß er dem Evangelium ſelbſt nicht glauben würde, wenn

ihn nicht die Autorität der katholiſchen Kirche dazu beſtimmte, hat das Gheimniß der Grundlage und Entſtehung ſolches Buchſtabenglaubens uns verrathen. Denn wer hat den Kanon jener Schriften feſtgeſtellt, für welche dieſer buchſtäbliche Glaube gefordert wird? Wer ſonſt, als die Kirche; die alſo, wenn ſie den Glauben an den Buchſtaben der Bibel fordert, in der That vielmehr für ſich ſelbſt, für die von ihr ausgehende Satzung dieſen Glauben fordert? Solchem Satzungsglauben gegenüber hat das große Wort Luthers, deſſen ich vorhin gedachte, den offenkundigen Sinn, daß auch das Wort der Bibel wahren Glauben nur in ſo weit beanſprucht, als es „Chriſtum predigt", das heißt als es ſich durch das Zeugniß des heiligen Geiſtes immer neu wieder für jeden einzelnen Gläubigen als das Wort Gottes beglaubigt, welches ſeinem Begriffe nach keinen andern Inhalt, als das Heil und den Heiland haben kann. Unverkennbar wird durch die „kühne Ueberſpannung" dieſer Anſicht (ſo nennt D. Müller S. 106 die Geſinnung, die jenen Ausſpruch eingegeben hat; charakteriſtiſch für den Satzungsglauben, zu welchem die conſervative Union uns zurückführen will), eine fort und fort vom gläubigen, aber in der freien Weiſe des Geiſtes und der Wahrheit gläubigen Standpunct aus an dem Buchſtaben der Schrift zu übende Kritik bevorwortet, und man weiß, wie in der That Luther hie und da zu einer ſolchen Kritik, freilich mit unzureichenden Mitteln, den Anſatz genommen hat, bevor er ſich durch die Ausſchweifungen der „Schwarmgeiſter" in den Umkreis eines mehr buchſtäblichen Glaubens zurückgeſcheucht fand. Eine Frucht dieſes reſtaurirten Buchſtabenglaubens iſt Luthers Sacramentstheorie, die aus den Worten der Einſetzung, man ſage was man wolle, eine magiſche Formel, und aus dem Sacrament ſelbſt ganz in derſelben Weiſe, wie aus der Quelle, aus der ſich ſeine Bedeutung ableiten ſoll, eine äußere Satzung macht. Die Spaltung der auf dem ſegenverheißenden Wege ihrer Neugeburt begriffenen Kirche, welche durch dieſe Theorie veranlaßt worden, iſt eine Nemeſis, welche der beleidigte Geiſt der geſchichtlichen Entwickelung an jenem Abfall von dem Glauben im Geiſt und in der Wahrheit zu dem Autoritäts- und Satzungsglauben geübt hat, indem er die Conſequenzen bloslegte, zu denen der Begriff einer Kirche, die das Pfand ihres Daſeins und Beſtehens in dem

Buchſtaben, ſtatt in dem Geiſte, in äußern Satzungen, ſtatt in dem lebendigen Worte Gottes findet, nothgedrungen führen muß.

Die evangeliſche Kirche unſerer Tage kann nicht mit einem Schlage aller Folgen der jahrhundertlangen Spaltung ſich entäußern, und die Spuren tilgen, welche der mit unſerm kirchlichen Bewußtſein, ja ſelbſt mit unſerm Staats- und Rechtsbewußtſein ſo eng verwachſene Begriff von kirchlichen Geſellſchaften, die auf Satzungen, auf dem geſchriebenen Buchſtaben eines dogmatiſchen Bekenntniſſes beruhen, allen kirchlichen Lehren und Einrichtungen eingedrückt hat. Selbſt die Union der zwei evangeliſchen Hauptparteien, ſo unzweifelhaft ſie aus einem Aufſchwunge des kirchlichen Bewußtſeins über die Vorſtellung jenes ſatzungsmäßigen Kirchenthums zur Idee der wahren Katholicität der evangeliſchen, oder, was gleichviel, der chriſtlichen Kirche hervorgegangen iſt, hat bis jetzt noch überall, wo ſie eine ſtaatsrechtliche Geltung erlangte, ſich den geltenden Begriffen anbequemen und in der ihrem wahren Weſen unangemeſſenen Geſtalt einer ſatzungsmäßigen Bekenntnißkirche neben andern ſolchen Kirchen auftreten müſſen. Aber die kirchliche Wiſſenſchaft, die Theologie, verkennt ihre Beſtimmung, wenn ſie ſich gegenwärtig auf's Neue wieder, wie ſie es nur zu lange geweſen iſt, zur Dienerin dieſes ſatzungsmäßigen Kirchenthums machen will. Es iſt, wenn ſie dies thut, ziemlich einerlei, welche Partei ſie ergreift, ob die des ſtrengen Confeſſionalismus, oder die Partei einer Union, welche die Einigkeit der confeſſionellen Doctrinen nur durch Abſtumpfung ihrer ſcharfen Spitzen zu erkaufen ſucht. Es gab eine Zeit, und es iſt in der Hauptſache dieſelbe, welcher die evangeliſche Union in ihrer damaligen Geſtalt ihren Urſprung dankt, wo die evangeliſche Theologie es als ihre nächſte und dringendſte Aufgabe betrachten durfte, den Standpunct des ächten evangeliſchen Glaubens und das ſchöpferiſche Princip evangeliſcher Lehrgeſtaltung wiederzugewinnen, welches ihr in den ſtürmiſchen Geburtswehen des modernen Weltbewußtſeins und der modernen Weltwiſſenſchaft abhanden gekommen war. Aus dieſer Zeit ſchreibt ſich in unſerer Mitte eine theologiſche Schule her, die mit innerer Berechtigung vorwiegend auf Bewahrung und Wiederherſtellung des Alten, auf den Wiedergewinn und die Erhaltung der früher gewonnenen Erkenntnißſchätze ihr Augenmerk richtete. Dieſer Schule verdanken wir eine Blüthe der hiſtori-

ſchen Forſchung und Erkenntniß auf theologiſchem Gebiet, wie ſolche noch kein früheres Jahrhundert geſehen hat. Aber nur zu nahe liegt allen der Gefahr der hiſtoriſchen Studien die Gefahr, dieſelben ein Bündniß mit den Tendenzen des gegenwärtigen Kirchenthums eingehen zu ſehen, welches ſeiner Natur nach darauf angewieſen iſt, ſich auf die Hiſtorie zu ſtützen, ſtatt auf den freien Glauben und die freie Wiſſenſchaft. Indeß, auch die Satzungen der Bekenntnißkirchen ſind zu bis jetzt noch nie dazu vorgegangen, die Idee der einigen und wahren chriſtlichen Kirche zu verleugnen, und ſo lange dieſe Idee auch ein Gegenſtand ausdrücklicher Anerkennung iſt, ſo lange wird auf dieſelbe Anerkennung auch eine Wiſſenſchaft begründeten Anſpruch erheben dürfen, die, nicht beſchränkt durch jene Satzungen, allein ſich dem Dienſte dieſer einigen und wahren Kirche, das heißt, denn Beides iſt eines und daſſelbe, dem Dienſte der chriſtlichen, der evangeliſchen Wahrheit nach den beiden Seiten, welche gleich weſentlich zu ihr gehören, der hiſtoriſchen und der ſpeculativen, widmet. Von dieſer Wiſſenſchaft hat die evangeliſche Union die allmählige Bildung ihres Selbſtbegriffs zu erwarten, aber nicht darf umgekehrt die Union in der Geſtalt, wie ſie für jetzt äußerlich nur erſt noch ein kümmerliches Daſein als Bekenntnißkirche neben andern Bekenntnißkirchen gewonnen hat, an die Wiſſenſchaft die Anmuthung ſtellen, ihr dieſes Daſein dadurch zu friſten, daß ſie aus den unter einander ſtreitenden Bekenntniſſen des Reformationszeitalters einen ſchiefen Conſenſus zuſammenbraut und zuſammenflickt. Einer Theologie, die ſich in einem ſolchen Werke könnte gefallen wollen, würden wir, eben ſo wie jeder künſtlich reſtaurirten Confeſſionstheologie, die Worte unſeres edlen, trotz ſeiner Sympathien für das Heidenthum ein beſſeres Chriſtenthum, als Manche derer, die gar eifrig zu Chriſtus Herr, Herr ſagen, im Herzen tragenden Dichters zurufen müſſen:

Weh!

O weh der Lüge! Sie befreiet nicht,
Wie jedes andre wahrgeſprochne Wort.
Die Brunſt, ſie macht uns nicht getroſt, die ängſtet
Den, der ſie heimlich ſchmiedet, und ſie kehrt,
Ein losgedrückter Pfeil, von einem Gott
Gewendet und verjagend, ſich zurück
Nun trifft den Schützen.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

evangeliſchen Kirche in Gebrauch gekommen. Da nämlich dieſer Ausdruck nicht, wie andere ähnlich zuſammengeſetzte Ausdrücke, eine beſondere, äußerlich zu Recht beſtehende kirchliche Gemeinſchaft innerhalb der allgemeinen chriſtlichen Kirche bezeichnet, ſo kann er nur die Beſtimmung haben, ſie, dieſe allgemeine chriſtliche Kirche ſelbſt, in derjenigen Geſtalt ihrer geſchichtlichen Entwickelung zu bezeichnen, welche ſie mittelſt der durch die Reformation erwirkten Fortſchritte gewonnen hat oder fernerhin gewinnen wird.

5.

Entſprechend dieſem Begriffe der evangeliſchen Kirche kann unter evangeliſcher Theologie nur die wiſſenſchaftliche Entwickelung des chriſtlichen Lehrbegriffs überhaupt verſtanden werden, inſofern dieſelbe durch die in der Reformation erfolgte Selbſtbeſinnung des Geiſtes der Chriſtenheit und die darin enthaltene Erneuerung des chriſtlichen Grundprincips bedingt iſt und von dem Bewußtſein dieſes Principes getragen wird.

6.

Wenn das Verhältniß der evangeliſchen Theologie zur evangeliſchen Kirche dem Verhältniſſe der chriſtlichen Theologie zur chriſtlichen Kirche überhaupt entſpricht: ſo iſt es dagegen ein weſentlich anderes, als das Verhältniß, welches innerhalb einer beſondern, in feſte Satzungen eingeſchloſſenen kirchlichen Gemeinſchaft zwiſchen der Gemeinſchaft als ſolcher und der Theolgie obwaltet, welche dieſe Gemeinſchaft die ihrige nennt.

7.

So unzweifelhaft es nämlich in der Natur dieſer Sonderkirchen liegt, daß ſie ihre Theologie an die Satzungen, an denen ihr eigenes Beſtehen hängt, feſt binden müſſen: eben ſo entſchieden liegt es dagegen in der Natur der evangeliſchen Theologie, ſo wie der chriſtlichen Theologie überhaupt, an keine menſchlichen Satzungen gebunden zu ſein, ſondern allein an das Wort Gottes, ſo wie daſſelbe in der heiligen Schrift Alten und Neuen Teſtaments enthalten, obwohl von dem Buchſtaben der Schrift wohl zu unterſcheiden iſt.

8.

Die beſondere Beziehung indeß, in welcher die evangeliſche Theologie zur That der Reformation (2) und zu ihrem Werke (3) ſteht, bringt es mit ſich, daß ſie über dieſem Werke wachen, und

nicht allein deſſen Wahrheit und Berechtigung gegen ſeine Gegner, ſondern auch gegen die innern Gegenſätze und Spaltungen, die ſich aus der Entwickelung des reformatoriſchen Princips, zufolge der Natur alles Menſchlichen zwar unvermeidlich, aber nicht ohne neue Verdunkelung ergeben, deſſen Einheit vertreten muß.

9.

Die evangeliſche Theologie ſteht daher ihrem Begriffe nach in einem nicht minder weſentlichen Gegenſatze, wie zur Theologie jener kirchlichen Partheien, welchen das Princip der Reformation fremd geblieben iſt, auch zur Theologie der Sonderkirchen, die ſich in der eigenen Mitte der evangeliſchen Kirche gebildet haben. Nicht als ob dieſe Theologie nicht auch zu ihr gehörte oder den Charakter der evangeliſchen trüge, inſofern auch ſie von dem Princip der Reformation, ſo wie ſie es verſteht, beſeelt iſt. Aber ganz eben dies gilt auch von der vorreformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Theologie. Auch dieſe iſt für evangeliſch anzuerkennen, inſofern ſie das Princip der Reformation, welches ja zugleich das Princip des Chriſtenthums überhaupt iſt (1), nicht verläugnet. Inſofern dagegen in der einen wie in der andern das Princip verdunkelt iſt, inſofern ſchließen beide von dem Umkreiſe der evangeliſchen Theologie ſich aus, und es muß dieſe Theologie ſich in gleichem Maaße als Gegnerin beider betrachten.

10.

Um dieſes Doppelverhältniſſes willen zur Theologie der kirchlichen Partheien, ſowohl derer, die außerhalb, als auch derer, die innerhalb des geſchichtlichen Umkreiſes der Reformation ſtehen, indem ſie dieſelbe einerſeits zwar bekämpfen, anderſeits aber doch zugleich ſie als zu ſich ſelbſt gehörig betrachten und ihren Inhalt ſich fortwährend aneignen muß, trägt die evangeliſche Theologie weſentlich einen hiſtoriſchen Charakter. Das hiſtoriſche Element tritt in ihr an die Stelle, welche in der particularkirchlichen Theologie das äußerlich poſitive oder dogmatiſche einnimmt.

11.

Durch dieſes zu ihrer Natur gehörige Element der Hiſtorie werden der evangeliſchen Theologie in jedem Moment ihrer Entwickelung die Aufgaben geſtellt, welche ſie mittelſt des eben ſo weſentlich in ihrer Natur liegenden Elementes theologiſcher Speculation zu löſen hat. Wie nach Außen nicht nur mit fortwähren-

der Selbſtvertheidigung, ſondern auch mit unabläſſig prüfender Benutzung und Verarbeitung des Materials, welches ſie durch die vorangehende Entfaltung des kirchlichen Ideenſchatzes überkommen hat, ſo iſt ſie nach Innen eben ſo unabläſſig mit Ausgleichung der Spaltungen beſchäftigt, die aus der Entfaltung des reformatoriſchen Princips hervorgegangen ſind und noch immer aufs Neue hervorgehen.

12.

In dieſem der evangeliſchen Theologie eigenthümlichen Sinne eines aus der Vereinigung hiſtoriſcher und ſpeculativer Elemente erwachſenden Verfahrens werden die nachfolgenden Sätze erſt auf dem Wege geſchichtlicher Betrachtung eine Aufgabe zum Bewußtſein bringen, welche der evangeliſchen Theologie durch jenen Gang ihrer Lehrentwickelung geſtellt iſt, der die evangeliſche Kirche in zwei Hauptpartheien geſpalten hat, und dann auf dem Wege ſpeculativer Betrachtung den allein zum Ziele führenden Weg ihrer Löſung aufzeigen. (a)

I. Geſchichtliche Entwickelung der Chriſtologie Luthers.

13.

Die That der Reformation, obgleich ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung nach eine Geſammtthat des Geiſtes der Chriſtenheit (2), kann doch in anderer Beziehung mit Recht als die perſönliche That eines einzelnen Mannes betrachtet werden. Denn ſo manche Perſönlichkeiten ſich auch an ihr mit der Kraft ihres Geiſtes und ihres Willens mehr oder minder erfolgreich betheiligt haben: ſo iſt der Anſtoß zu ihr doch zuerſt von Einem ausgegangen, in deſſen Seele ihr Grundgedanke, wie mit gleicher Macht und Klarheit in keinem Andern, lebendig war.

14.

Dieſer Eine iſt Martin Luther. Von ihm haben eingeſtändlicher Weiſe die übrigen Reformatoren, auch diejenigen, welche nachher zu einem Theil ſeiner Lehre in Gegenſatz traten, für den durch ihre Geſammtthat wiedererweckten Grundgedanken den Ausdruck überkommen, welcher zum Loſungsworte der Reformation geworden iſt und gemeiniglich, auch dies nicht mit Unrecht, ſchlechthin als Ausdruck für das ſachliche Princip ihrer Lehre zu gelten pflegt. (b)

15.

Der hier gemeinte Ausdruck iſt: Gerechtigkeit oder Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er iſt nicht von Luther neu erfunden worden; er iſt, aus den Schriften des Apoſtels Paulus, der in ihn zuerſt ſeine Auffaſſung des chriſtlichen Grundgedankens hineingelegt hatte, von ihm nur aufgenommen, aber ſowohl von ihm ſelbſt, als von ſeinen Genoſſen und Nachfolgern in einer Weiſe angewandt worden, die das volle Gepräge der Eigenthümlichkeit trägt, welche die That der Reformation, zufolge ihrer geſchichtlichen Stellung, von den Thaten der erſten Verkündiger des Chriſtenthums unterſcheidet.

16.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welche allein durch den Glauben erworben wird, obgleich durch Aneignung auch der übrigen Reformatoren ſeinem allgemeinen Inhalt nach zu einem Geſammtbeſitzthum des theologiſchen Bewußtſeins aller evangeliſchen Kirchenpartheien geworden, iſt doch von Luther perſönlich durch folgerechte organiſche Entwickelung, wenn auch nicht in wiſſenſchaftlicher Form, zu einem Lehrgebäude ausgebildet worden, welches nicht mit gleicher Vollſtändigkeit in die zu ausführlichen Syſtemen entwickelten Bekenntniſſe dieſer Partheien übergegangen iſt, nicht einmal in das Bekenntniß derjenigen Parthei, die ſich ſelbſt nach Luther zu nennen pflegt.

17.

So offen dieſes Lehrgebäude in Luthers ausführlichen, allverbreiteten Schriften zu Tage liegt, ſo iſt nichtsdeſtoweniger ſein eigentlicher Zuſammenhang bis auf dieſe Stunde der evangeliſchen Theologie fremd geblieben und auch nicht geſchichtlich von ihr erkannt worden. Es iſt ihr aber die Erkenntniß dieſes Zuſammenhangs unentbehrlich, wenn ſie in der Weiſe, wie es ihre Beſtimmung mit ſich bringt (11), durch hiſtoriſche Ergründung der Gegenſätze, die ſich in ihrer eigenen Mitte hervorgethan haben, zum Bewußtſein der Aufgaben gelangen will, die ſie dann durch ſpeculative Entwickelung zu löſen hat.

18.

Seinen Mittelpunkt hat dieſer Zuſammenhang in der Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti, und unter den Sätzen dieſer Lehre ſind diejenigen zu ſuchen, welche, bekämpft von Gegnern, und von den Anhängern Luthers nur in Abtrennung von dem

Zuſammenhange, dem ſie urſprünglich angehören, vertheidigt, den äußeren Zwieſpalt unter den Partheien der evangeliſchen Kirche herbeigeführt haben. Da aber der Zuſammenhang ſelbſt urſprünglich nicht aus den Begriffen der Chriſtologie, ſondern aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens herausgeſponnen iſt: ſo haben auch wir zum Behuf ſeiner Darlegung fürerſt an dieſen anzuknüpfen.

A. Luthers Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens.

19.

Der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens ſteht ſeinem weſentlichen Inhalt nach im ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch gegen denjenigen Begriff der Gerechtigkeit, der, zunächſt auf jene Rechtsbegriffe bezogen, welche im bürgerlichen Verkehr der Menſchen ihren Urſprung und ihre Geltung haben, von dort auch in die wiſſenſchaftliche Theologie Eingang gefunden hat, ſo daß daſelbſt, den Meiſten unvermerkt, ein dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechender Gebrauch davon gemacht wird.

20.

Es ſchließt nämlich der Begriff dieſer bürgerlichen Gerechtigkeit für äußere Handlungen der Menſchen den Begriff eines feſten, verſtandesmäßig abgegränzten Maaßes in ſich, nach welchem ihnen dieſe Handlungen vergolten werden, oder nach welchem die Folgen abgeſchätzt werden, welche zufolge der Natur des geſellſchaftlichen Verkehres die freien Handlungen der Menſchen nach ſich ziehen müſſen. Dagegen ſchließt der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens die ausdrückliche Verneinung eines jeden, dem Maaßſtab menſchlicher Gerechtigkeit irgendwie entſprechenden Maaßes für alle Handlungen der Menſchen inſofern ein, als dieſelben ſich auf ihr Verhältniß zu Gott, auf ihren geiſtigen oder ſittlichen Verkehr mit der Gottheit beziehen.

21.

Nicht dem Begriffe der bürgerlichen, ſondern weſentlich dem Begriffe jener Gerechtigkeit, die durch den Glauben erworben wird, entſpricht die Bedeutung der Worte, welche in der heiligen Schrift Alten ſowohl als Neuen Teſtaments den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken. Es iſt ſelbſt mit wenigen Ausnahmen der bibliſche Gebrauch dieſer Worte frei geblieben von Verwechslungen der theo-

logiſchen Bedeutung dieſer Worte mit jeder außertheologiſchen, von der ſich der kirchliche Sprachgebrauch ſchon ſeit früher Zeit nicht ganz frei erhalten hat.

22.

Den Unterſchied der Gerechtigkeit, die im Reiche Gottes gilt, von jeder menſchlichen, den ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch beider durch ſchlagende Gleichnißworte zum Bewußtſein zu bringen, dies iſt zum nicht geringen Theil der ausdrückliche Zweck der perſönlichen Lehrausſprüche des Heilandes, wie die Evangelien, beſonders die drei erſten ſie uns berichten. Weit entfernt, daß die Lehre des Chriſtus der ſynoptiſchen Evangelien, wie Einige haben finden wollen, der Lehre des Apoſtels Paulus von der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechen ſollte, ſo iſt vielmehr ohne ſie kein richtiges Verſtändniß der letztern möglich, da ſie ſich zu ihr als unentbehrliche Vorausſetzung verhält.

23.

Soll von dem Inhalte des bibliſchen Begriffs der Gerechtigkeit mit kurzen Worten eine erſchöpfende Bezeichnung gegeben werden: ſo werden wir am richtigſten von ihm ſagen, daß er, in der Gottheit ſowohl, als auch in den vernünftigen Geſchöpfen, den Inbegriff der Willens- und Charaktereigenſchaften bezeichnet, welche ſich auf die Natur und die Geſetze des Himmelreiches beziehen und die Gottheit zum Haupte, die Geſchöpfe zu Gliedern dieſes Reiches machen. Durch dieſe Bezeichnung, welche in ganz gleicher Weiſe von dem alt- und von dem neuteſtamentlichen Begriffe der Gerechtigkeit gilt, nur daß die Kunde, die wir aus dem Neuen Teſtament von dem göttlichen Reiche, von deſſen Natur und Geſetzen erhalten, eine genauere und ausführlichere iſt, als die aus dem Alten, und daher auch genauere Beſtimmungen dieſes Begriffs möglich macht, wird zugleich das Verhältniß des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit zu dem richtig verſtandenen Begriffe der bürgerlichen oder nur menſchlichen Gerechtigkeit feſtgeſtellt. Es wird ſich nämlich die letztere von jener in ganz entſprechender Weiſe unterſcheiden müſſen, wie die Reiche und Staaten und die bürgerliche Geſellſchaft der Menſchenwelt ſich von dem Reiche Gottes unterſcheidet. [c]

24.

Wie in der Bibel, ſo hat ſich auch bei Luther die Energie, mit welcher er den Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben in

ſeiner Seele ergriffen hatte, ausdrücklich **bewährt** nicht allein in dem vorſichtigern Gebrauch, den er, im Unterſchied von andern Theologen, den älteren großentheils und den neueren faſt durchgehends, von dem Worte Gerechtigkeit und von den damit zuſammenhängenden Worten Rechtfertigung, Rechtfertigen, macht, ſondern auch in der durchgängigen, folgerecht durchgeführten Enthaltung von jeder Einmiſchung des bürgerlichen Begriffs der Gerechtigkeit in einen theologiſchen Zuſammenhang.

25.

Ausdrückliche Erklärungen, welche Luther über den bibliſchen Wortgebrauch abgegeben hat, belehren uns, daß er die Worte *δικαιοσύνη*, צֶדֶק, צְדָקָה, wo ſie als Eigenſchaften von Gott ausgeſagt werden, in der Regel von der Güte, Freundlichkeit und gnadenreichen Milde Gottes zu verſtehen pflegt, daß er aber in andern Stellen, wo ſie, wenn ſie auf Gott ſollten bezogen werden, eine andere Deutung zu fordern ſcheinen, es vorzieht, ihnen eine ſolche zu geben, wonach ſie auf eine von Gott den Menſchen mitgetheilte Gerechtigkeit bezogen werden.

26.

Hieraus erhellt, daß in dem theologiſchen Lehrgebäude Luthers ſich kein Platz findet für jene in den meiſten dogmatiſchen Syſtemen der Gottheit zugeſchriebene Eigenſchaft, welche dieſelben mit dem Namen der vergeltenden Gerechtigkeit zu bezeichnen pflegen. An ihre Stelle tritt in Luthers Lehrbegriff, eben ſo, wie es in dem Lehrbegriffe einer rein bibliſchen Theologie würde der Fall ſein müſſen, der Begriff jener Gerechtigkeit, welche in der Gründung und Leitung des himmliſchen Reiches beſteht (23).

27.

Ausdrücklich eine ſolche Verneinung von Begriffen, welche der endliche Verſtand des Menſchen, bei Luther die menſchliche Vernunft genannt, ſich, durch Abſtraction oder analoge Uebertragung von ethiſchen Geſetzen und Verhältniſſen des menſchlichen Geſellſchaftslebens auf ethiſche Eigenſchaften der Gottheit zu bilden pflegt, liegt in der von Luther ſo häufig ausgeſprochenen Behauptung der völligen Unerkennbarkeit des Weſens und der Eigenſchaften Gottes, abgeſehen von ſeiner Offenbarung in Chriſtus. Luther richtet dieſe Behauptung überall zunächſt gegen die ſcholaſtiſche Neigung des Rationaliſirens der Inhaltsbeſtimmungen des

religiösen Glaubens, welche dadurch ihrer Ueberschwänglichkeit entkleidet und in das Bereich des gemeinen Verstandes herabgezogen werden.

28.

In seiner künstlichen Durchbildung, zu der es die eigensüchtigen Tendenzen der römischen Hierarchie gebracht hatten, doch zugleich seinem innern Wesen nach eine Ausgeburt dieser rationalisirenden Tendenzen der scholastischen Dogmatik war das System jener von dem Priesterthum der katholischen Kirche des Mittelalters den Gläubigen zur Büßung begangener Thatsünden auferlegten Genugthuungen, gegen welches, sammt der daran geknüpften Lehre vom Ablaß, die ersten Angriffe der reformatorischen That Luthers gerichtet waren. Es konnte dieses System nicht gründlich bekämpft, nicht mit seiner Wurzel ausgerissen und vertilgt werden, ohne daß der Angriff zugleich gegen jenen Afterbegriff göttlicher Gerechtigkeit gerichtet wurde, auf welchem es von dem scholastischen Verstand erbaut worden war. (d)

29.

Eben dieser gegen die Verstandesbegriffe, durch welche die mittelalterliche Theologie den Begriff des göttlichen Reiches und seiner Gerechtigkeit verunstaltet hatte, gerichtete Angriff führte Luthern auch zur Verwerfung des Begriffs der menschlichen Freiheit in der Gestalt, in welcher er ein unentbehrliches Glied des Systems gebildet hatte, worin menschliche Werkheiligkeit der göttlichen, in menschlicher Weise strafenden und lohnenden Gerechtigkeit entsprechen sollte. Nur dieser Gestalt galt der Angriff Luthers; denn der weitere Zusammenhang seines Lehrgebäudes zeigt, daß er in anderer Gestalt der Voraussetzung einer gewissen Freiheit des creatürlichen Willens (wir können sie mit einem Ausdruck der neuern Philosophie die transscendentale nennen) nicht entbehren konnte, obgleich es Luthern, aus Mangel der dazu unentbehrlichen wissenschaftlichen Vorbedingungen, nicht gelungen ist, für diese Voraussetzung in seinem System die rechte Stelle zu finden. (e)

30.

Freiheit im gewöhnlichen (pelagianischen oder semipelagianischen) Wortsinn, als Grund der Gerechtigkeit des Glaubens, wird aber auch durch den Begriff des Glaubens, sofern es mit demselben irgend ernst genommen wird, ausgeschlossen. Denn vom Glauben gilt ja doch ganz eigentlich das Wort des Apostels, daß

er nicht erworben wird dadurch, daß man ihn haben will, oder daß man danach läuft, kurz, daß er auf keine Weiſe eine Sache der Willkür iſt.

31.

Zwiſchen dieſem Glauben aber, den wir in keinem Sinn als eine Sache der Willkür betrachten dürfen, und dem Heil, welches durch ihn erworben wird, darf, wenn dem Sinne ſein Recht werden ſoll, in welchem das Chriſtenthum den Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens lehrt, der Zuſammenhang gleichfalls nicht als ein durch Willkür, durch eine willkürliche Anordnung der Gottheit geſetzter betrachtet werden. Denn ſo gewiß es, nach der klaren Lehre der Schrift, wie dies auch von Luther anerkannt worden, der Wille Gottes iſt, daß in dieſer Gerechtigkeit Alle ihr Heil finden ſollen: ſo gewiß kann Gott den Beſitz dieſes Heils nicht an Bedingungen, die nicht an ſich ſelbſt durch deſſen Natur gefordert ſind, haben knüpfen wollen.

32.

Als ein willkürlich geordneter wird der Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Heil unvermeidlich von jeder ſolchen Lehre angeſehen, welche den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in der vorhin bezeichneten Weiſe mit dem der menſchlichen verwechſelt, und ſtatt der erſteren die letztere der Gottheit als Eigenſchaft zuſchreibt. Denn in dem Begriffe dieſer Eigenſchaft liegt dann weſentlich dies, daß das Heil, urſprünglich eben vermöge dieſes Begriffs an die Bedingung ſelbſterworbener Rechtſchaffenheit geknüpft, nur durch einen willkürlichen Gnadenwillen Gottes dem Glauben, der ohne dieſes Verdienſt iſt, gewährt werden kann.

33.

Als ein willkürlich geordneter iſt demnach dieſer Zuſammenhang auch in der Theologie der Scholaſtiker betrachtet worden, die in dem Glauben zwar eine Bedingung des Heils erkannte, aber das wirkliche Heil von einem äußerlich zum Glauben hinzukommenden Gnadenacte der Gottheit als abhängig darſtellte, welcher durch Eingießung der Liebe, die erſt ein wirkliches Verdienſt vor Gott begründet oder aus dem meritum de congruo ein meritum de condigno macht, die fides informis zur fides formata erheben muß.

34.

Dieſen ſcholaſtiſchen Vorſtellungen gegenüber liegt in Luthers Lehre eine vollſtändige Umgeſtaltung des Begriffs vom Glauben aus ſeiner bibliſchen Wurzel heraus, eben ſo ſehr, wie des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch in Bezug auf den Begriff des Glaubens unterſcheidet ſich die Bibellehre nicht minder ſcharf, wie in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit, von jener, die im Laufe des Mittelalters zur kirchlichen Geltung gelangt war, und auch hier bedurfte es nur eben des Rückgangs auf ſie, um eine völlige Erneuerung herbeizuführen.

35.

Die weſentliche Verſchiedenheit des bibliſchen Begriffs der Piſtis (אֱמוּנָה, אֱמֶת) von jenem ſcholaſtiſchen zeigt ſich unter anderm darin, daß die erſtere nicht minder wie den Menſchen, auch Gott als Eigenſchaft oder Geſinnung zugeſchrieben wird, auf ganz entſprechende Weiſe, wie der Begriff der Gerechtigkeit, als in ſich ſchließend ein Wechſelverhältniß zwiſchen Beiden. Solches Wechſelverhältniß würde zwar eben ſowohl auch durch das lateiniſche Wort fides haben ausgedrückt werden können, wie durch das griechiſche πίστις, während das deutſche „Glauben" gleich von vorn herein nur einſeitig ein Verhalten des Menſchen zu Gott, nicht aber auch umgekehrt ein Verhalten Gottes zu dem Menſchen auszudrücken vermag. Aber in dem Gebrauch, welchen die mittelalterliche Theologie von jenem Worte gemacht hat, blieb nicht minder, wie in dem Gebrauch dieſes deutſchen Wortes, der Begriff der göttlichen Piſtis ausgeſchloſſen. (n)

36.

Hat nun Luther dem Uebelſtand, der in dieſer einſeitigen, überdies vorwiegend theoretiſchen Bedeutung des deutſchen, von ihm mit ſo gewaltigem Nachdruck betonten Wortes liegt, nicht überall mit ausreichendem Erfolg zu begegnen vermocht; hat er ſelbſt, eben durch dieſe Betonung, jenem Uebelſtande unwillkürlich ſogar aufs Neue einigen Vorſchub geleiſtet: ſo finden wir doch bei ihm das Bewußtſein der urſprünglich bibliſchen Bedeutung des Begriffs vom Glauben, und in Folge deſſen die innere, von jeder Willkür freie Nothwendigkeit ſeines Zuſammenhangs mit dem Begriffe der Gerechtigkeit auf das Unzweideutigſte und Mächtigſte ausgeſprochen.

37.

Solche Nothwendigkeit findet ſich bei Luther verdeutlicht durch

Hinweiſung auf das Bedürfniß der Treue und des Glaubens im Verkehr der Menſchen gegenſeitig unter einander. Wie unter Menſchen, ſo iſt der Natur der Sache nach auch mit Gott keine Verhandlung, kein Austauſch von Gütern oder Leiſtungen möglich, ohne dieſe Grundlage gegenſeitigen Glaubens und Vertrauens. Von Seiten Gottes erſcheint dieſe Geſinnung in Geſtalt jener Eigenſchaft, welche wir ſeine Wahrhaftigkeit nennen, während die Schrift ſie auch ihrerſeits mit dem Namen der πίστις bezeichnet. Ihr muß in der vernünftigen Creatur die gläubige Zuverſicht entſprechen, mit welcher der Menſch die von Gott ihm entgegengebrachten Darbietungen ergreift, für die ihm eben die göttliche Wahrhaftigkeit Bürge iſt.

38.

Der Glaube alſo, von dem allein mit Wahrheit geſagt werden kann, daß er zur Gerechtigkeit gerechnet wird, weil er das Organ iſt, durch welches die Gerechtigkeit Gottes in die Seele des Menſchen einſtrömt, dieſer Glaube iſt nicht jene fides generalis, das allgemeine Fürwahrhalten des Lehrgehaltes ſowohl der natürlichen Religion, als auch der bibliſchen Offenbarung, welches die damalige Kirchenlehre nur als Vorbedingung, nicht als wirkliche Quelle des Heils bezeichnet hatte. Er iſt vielmehr, nach dem von Melanchthon für dieſen zuerſt von Luther zu deutlichem Bewußtſein gebrachten Begriff ausdrücklich erfundenen Ausdruck, fides specialis, das heißt die Zuverſicht des Gläubigen, daß ihm perſönlich die Verheißungen und Darbietungen gelten, mit welchen Gott das menſchliche Geſchlecht überhaupt begnadigt hat. (8)

39.

Den Begriff dieſer gläubigen Zuverſicht des perſönlichen Heiles ſtellt Luther auf das Ausdrücklichſte dem hiſtoriſchen Glauben entgegen, der ſeine Gegenſtände eben nur objectiv oder theoretiſch als Gegenſtände erfaßt, ohne den Heilsinhalt, den ſie in ſich ſchließen, auf ſich ſelbſt zu beziehen oder ſich ihn ſubjectiv anzueignen. Ein Glaube dieſer letztern Art iſt nach Luther für ſich allein, ohne den perſönlichen Heilsglauben, völlig werthlos, ja er iſt ſogar ſchädlich, inſofern er, gleich dem opus operatum der Werkheiligkeit, die Einbildung einer Verdienſtlichkeit erweckt, die nicht vorhanden iſt.

40.

Nach anderer Seite und nicht minder ſcharf wird der fides

specialis jene Forderung der Sündenreue entgegengestellt, welche der scholastische Lehrbegriff, als weitere Consequenz seines Begriffs der vergeltenden, Genugthuung fordernden Gerechtigkeit, zur unerlaßlichen Heilsbedingung erhoben hatte. Auch diese Reue ist, ohne Glauben oder mit nur allgemeinem, historischem Glauben, nach Luthers Ausspruch nicht nur ohne alle Bedeutung für den wahren Begriff der Gerechtigkeit, sondern sogar derselben hinderlich, da sie Zweifel und Verzweifelung in ihrem Gefolge führt. (h)

41.

Jeder Zweifel an dem eigenen Heil bildet nämlich schon als solcher, ganz abgesehen von seinen weitern Folgen, den geraden Gegensatz zu jener Zuversicht, ohne die es undenkbar ist, daß das Heil oder die Gerechtigkeit von dem Gläubigen ergriffen werde. — Kein Satz ist charakteristischer für den Gegensatz zwischen der Lehre des Papstthums und der Scholastik einerseits, und der Lehre Luthers, welche auch die übrigen Reformatoren sich sämmtlich angeeignet haben, anderseits, als die Behauptung jener, daß der Mensch, auch der von Gott begnadigte, während seines irdischen Lebens an seinem Heile fortwährend zweifeln müsse, und ihr gegenüber der Ausspruch Luthers, daß der wahrhaft des Heils Theilhaftige schon hier an seinem Heile gar nicht zweifeln dürfe und gar nicht zweifeln könne.

42.

Durch diesen Satz, in welchen die Lehre vom subjectiven Wesen des Glaubens als in ihre Spitze ausgeht, wird, näher betrachtet, der Glaube bezeichnet als das Bewußtsein, als das Selbstbewußtsein eines Inhalts, der sich eben unter keiner andern Gestalt, als unter dieser Gestalt des Bewußtseins, in der Seele des Menschen erzeugen kann. Wird auch dieser metaphysische Hintergrund der Lehre Luthers nicht von ihr selbst in metaphysischer Weise ausgesprochen, so fehlt es dagegen nicht an völlig unzweideutigen Worten, welche von dem Glauben die ausdrückliche Bezeichnung aufstellen, daß er sei eine feste Ueberzeugung und ein beharrliches Bewußtsein von dem Besitze des Heils und der Gerechtigkeit.

43.

Solche Aussprüche ergänzen sich durch den nicht minder klar und unzweideutig aufgestellten Satz, daß der Glaube eine person-

bildende Kraft ſei; daß er es ſei, der, wenn eine Gerechtigkeit, die ſich in Werken offenbart, dem Menſchen zu eigen werden ſoll, allererſt das Subject dafür zu erzeugen hat, oder gleichſam den Baum, welcher die Früchte der Gerechtigkeit tragen ſoll.

44.

Auf dieſen Satz geſtützt, kann Luther um ſo zuverſichtlicher der Gerechtigkeit des Glaubens die vollſtändigſte Realität zuſchreiben in dem gläubigen Subjecte, auch unbeſchadet der Anerkennung, die er, nicht etwa nur als Zugeſtändniß an ſeine Gegner, ſondern als ſeine eigene, in manchen Beziehungen gegen dieſe Gegner zu verfechtende Lehre ausſpricht, daß auch an den Gläubigen und Wiedergeborenen noch immer die Sünde haftet, und ihr Thun in keinem ſeiner Momente von derſelben frei iſt. Denn es iſt ihm dieſe Realität eben keine andere, als die Realität der Perſon ſelbſt, die Realität des „neuen Menſchen", welcher, durch geiſtige Wiedergeburt im ſtrengen, eigentlichen Wortſinn erzeugt, zu dem alten Menſchen, deſſen phyſiſche Natur nur mittelſt eines allmäligen, organiſchen Proceſſes in der ſeinigen aufgezehrt werden kann, keineswegs nur einen idealen, ſondern einen durchaus realen Gegenſatz bildet. (i)

B. Das Verhältniß Luthers zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung.

45.

Mit der hier dargelegten Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens ſteht in wenig Einklang die hergebrachte, noch jetzt ſo gut wie allgemein angenommene Vorausſetzung, daß Luther nicht nur ein Anhänger, ſondern daß er vor Andern ein eifriger Anwalt und Vertreter der Anſelmiſchen Genugthuungslehre ſei.

46.

Dieſe Vorausſetzung, begünſtigt durch den Umſtand, daß die Genoſſen und Anhänger Luthers ſich mit mehr oder minder ausdrücklichen Worten faſt ſämmtlich zu dieſer Lehre bekennen, welche durch ſie auch in die öffentliche Kirchenlehre der meiſten proteſtantiſchen Partheien übergegangen iſt, ſo wie auch dadurch, daß Luther nie einen ausdrücklichen Widerſpruch gegen ſie erhoben hat, darf jedoch ſchon um des angeführten Umſtandes willen einer ſorgfältig prüfenden Erwägung nicht entzogen werden. Es muß eine

ſolche mit nicht minderer Sorgfalt auf den unterſcheidenden Charakter der Lehre des Anſelmus eingehen, welche nicht ſelten mit anderen, weſentlich von ihr unterſchiedenen Lehren verwechſelt wird, wie auf alle dieſen Punkt irgendwie von nahe oder von fern berührenden Aeußerungen und Erklärungen Luthers.

47.

Die Theorie des Anſelmus kann nicht einem Jeden zugeſchrieben werden, der in irgend einem Sinne oder Zuſammenhange den Ausdruck Genugthuung von dem Leiden oder dem Tode Chriſti gebraucht hat. Solcher Gebrauch dieſes Wortes kommt, wenn auch ſelten, in der kirchlichen Theologie auch ſchon vor Anſelmus vor, und dennoch wird Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, und keiner vor ihm, mit vollem Recht als Erfinder und Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung genannt. (k)

48.

Das unterſcheidende Merkmal dieſer Lehre nämlich, und derjenige Charakterzug, wodurch ſie eine ſo eingreifende Wichtigkeit gewonnen hat für die geſammte auf ſie nachfolgende Entwickelung der Kirchenlehre, liegt in der Beziehung, worein ſie das ſtellvertretende Leiden Chriſti zu der göttlichen Eigenſchaft der Gerechtigkeit ſetzt. Solche Beziehung iſt allen Kirchenlehrern des patriſtiſchen Zeitalters, und überhaupt allen vor Anſelmus aufgetretenen völlig fremd geblieben. Sie iſt ihnen auch dann fremd geblieben, wenn ihnen die Vorſtellung einer in menſchlicher Weiſe abrechnenden, ſtrafenden und vergeltenden Gerechtigkeit als weſentlicher Eigenſchaft Gottes nicht fremd geblieben war, und wenn ſie hier und da der Verſuchung unterlegen waren, die Vorſtellung einer ſolchen Gerechtigkeit für den ächt bibliſchen Begriff göttlicher Gerechtigkeit unterzuſchieben.

49.

Die Beziehung des Begriffs der ſtellvertretenden Genugthuung, der mit dieſem ausdrücklichen Worte in der Schrift nirgends bezeichnet wird, auf den Begriff göttlicher Gerechtigkeit findet einigen Vorſchub nur in der neuerdings üblich gewordenen Deutung des vom Apoſtel Paulus gebrauchten Ausdrucks ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 25. 26. Nur auf dieſe Stelle haben ſich in neuerer Zeit die Anhänger der Satisfactionstheorie zum Behuf einer ſchriftmäßigen Begründung derſelben mit einigem Schein berufen können.

50.

Eben die hier bezeichnete Stelle iſt jedoch nicht nur vor Anſelmus, ſondern auch noch geraume Zeit nach ihm von keinem Ausleger, und ſogar von Anſelmus ſelbſt nicht, im Sinne der Lehre dieſes Kirchenlehrers gedeutet worden. Auch kann ſie nach Grundſätzen richtiger Auslegung um ſo weniger in dieſem Sinne gedeutet werden, je fremder es dem Sinne des Apoſtels, ſo wie überhaupt dem Sinne der bibliſchen Schriftſtellen iſt, mit dem Worte δικαιοσύνη die ſtrafende Gerechtigkeit Gottes zu bezeichnen, und je leichter ſich andere, mit dem ſonſt bekannten und gerade in der nächſten Umgebung dieſer Stelle auf das Unzweideutigſte bethätigten Sinne des Paulus ungleich beſſer übereinſtimmende Deutungen für ſie darbieten. (1)

51.

Nicht aus Anſchauungen des Schriftinhaltes, ſondern aus dem Rechtsbewußtſein der bürgerlichen Geſellſchaft ſeiner Zeit, vermiſcht wie daſſelbe im Geiſte der Gelehrten und Gebildeten es war mit Ueberlieferungen aus dem claſſiſchen Alterthum, hat Anſelmus jenen Begriff der Gerechtigkeit Gottes entnommen, der ihm als Ausgangspunkt ſeiner Schlußfolge dienen ſollte. Ausgeſprochener Weiſe geht dieſe Schlußfolge darauf aus, das Leiden Chriſti als eine dem menſchlichen Verſtand vollkommen erkennbare Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen, und nichts Ueberſchwängliches und Unbegreifliches darin zurückzulaſſen für den Glauben, der auf das geht, was höher iſt als alle Vernunft.

52.

Es kann im Sinne der Philoſophie, in deren Schule Anſelmus gebildet war, bei Feſtſtellung dieſes Begriffs die Abſicht nicht bezweifelt werden, in ihm eine ewige Wahrheit auszuſprechen, die, im Geiſte der Gottheit unabhängig von aller Willkür und vor allen Willensthaten feſtſtehend, durch urſprüngliche Offenbarung zu einem Gegenſtande der natürlichen Erkenntniß auch des menſchlichen Geiſtes geworden iſt, und deren Uebereinſtimmung mit der Schriftlehre als ſelbſtverſtändlich ohne weitere Prüfung vorausgeſetzt wird. In eben dieſem Sinn iſt der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern des Mittelalters der Gottheit zugeſchrieben, und ſpäter, als die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu einem eigenen Abſchnitt der kirchlichen Dogmatik ausgebildet ward, demſelben als weſentlicher Beſtandtheil einverleibt worden.

53.

Wagte die kirchliche Lehre, zufolge ihrer Vorstellung von göttlicher Allmacht auch nicht, an solche Wahrheiten des göttlichen Verstandes, sofern sie, wie der Begriff vergeltender Gerechtigkeit, praktischer Natur sind, den göttlichen Willen für schlechthin gebunden zu erklären, so betrachtete man sie doch als einen bewegenden Grund für diesen Willen, welchen derselbe, geleitet von einem allgemeinen Begriffe der Angemessenheit oder Schicklichkeit, durch freien Entschluß in sich walten lasse. In dieser Weise haben sowohl Anselmus, als auch alle spätere Anhänger der Satisfactionslehre die Voraussetzungen dieser Theorie mit der Annahme einer Allmacht, welche überall an keine Nothwendigkeit gebunden ist, zu vereinigen gesucht. (m)

54.

Daß es jedoch in Wahrheit eine nicht geringere Täuschung ist, den göttlichen Verstand an derartige, von einer sittlichen Nothwendigkeit, die nur innerhalb der Menschenwelt ihre Stelle hat, abgezogene Begriffe gebunden zu meinen, als wenn man den göttlichen Willen mit unbedingter Nothwendigkeit daran gebunden meinen wollte: dies giebt sich im gegenwärtigen Fall auf schlagende Weise durch folgenden Umstand kund. In den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ist von Anselmus ausdrücklich zum Behuf der Genugthuungslehre eine Bestimmung aufgenommen worden, die, wenn sie auch aus dem damaligen Stande eines noch nicht vollständig aus der Barbarei herausgearbeiteten Rechtsbewußtseins sich allenfalls erklären läßt, doch auf das Entschiedenste verläugnet wird von dem gebildeten Rechtsbewußtsein, welches die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit in der Weise, wie es ihr Begriff verlangt, an den Begriff nicht blos der bürgerlichen Rechtsgesellschaft, sondern ausdrücklich des Staates anknüpft.

55.

Diese Bestimmung ist: die Möglichkeit einer Stellvertretung in Bezug auf das Leiden, durch welches zufolge der vergeltenden Gerechtigkeit eine zugezogene Schuld von dem Schuldigen abzubüßen ist. Solche Möglichkeit, die von keiner gebildeten Strafrechtstheorie jemals zugelassen worden ist oder zugelassen werden wird, sie konnte sich, als nothdürftige Erfindung, um das Ergebniß herauszubringen, welches man auf diesem Weg herausbringen wollte, nur einem Bewußtsein darstellen, dem durch die Gewohn-

heit, auch die Strafrechtspflege in civilrechtlicher Weiſe, als bürgerlich geordnete Strafübung gehandhabt, und nutzbarer Aequivalente von dem Betheiligten für das Strafübel angenommen zu ſehen, wenigſtens einige der unentbehrlichen Vorausſetzungen für eine derartige Ausgeſtaltung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegeben waren.

56.

Daß aber die Meinung des Anſelmus in der That dahin geht, das Leiden und den Tod um ihrer ſelbſt willen, und nicht etwa, wie einige Neuere, die ſittliche That, die in der freiwilligen Uebernahme des Leidens und des Todes beſteht, als das eigentliche Moment der Genugthuung zu betrachten, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet werden mußte: dies läßt ſich aus dem Gedankengange ſeiner Hauptſchrift unwiderſprechlich darthun. Eben ſo auch ſeine Nachfolger, durch welche ſeine Theorie zur ausdrücklichen Geltung in der Kirche und ihrer Lehre gediehen iſt.

57.

Und ſo knüpft ſich denn an den ſelbſtſtändigen Werth, der hiernach dem Leiden und dem Tode des menſchgewordenen Gottesſohnes in Folge der als unabhängig von jeder teleologiſchen Beziehung vorausgeſetzten ſittlichen Nothwendigkeit der Strafe beigelegt wird, ein zweiter charakteriſtiſcher Hauptzug des Anſelmiſchen Lehrbegriffs. Nämlich dieſer, daß nach ihm die Uebernahme des Strafleidens, wo nicht als der alleinige, ſo doch als der weſentliche und hauptſächliche Zweck der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes gefaßt wird. Auch hierin liegt eine ganz entſchiedene, obgleich zur Zeit wenig bemerkte Abweichung von dem frühern Lehrbegriff der Kirche. Dieſer nämlich hatte, auch dies in viel unmittelbarerem Anſchluß an die evangeliſche Verkündigung, ſolchen Zweck als erfüllt, entweder auf noch unbeſtimmte Weiſe, ſowohl durch das Leben, als auch durch den Tod und die Auferſtehung, oder ausdrücklich erſt durch die Auferſtehung des Menſch gewordenen Gottesſohnes gefaßt. [n]

58.

Trägt ſolchergeſtalt die Eigenthümlichkeit des Lehrbegriffs von der ſtellvertretenden Genugthuung in dem Gedankenſyſtem und den Schriften ſeines perſönlichen Urhebers einen vorwiegend wiſſenſchaftlichen Charakter, und zwar den Charakter jenes Dogmatismus

einseitiger Verstandeswissenschaft, wie er, in Ermangelung von Principien einer höheren Speculation, welche dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erfahrung allein das entsprechende Organ seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung darzubieten vermag, unvermeidlich sich aus der Anwendung der unvollkommenen Zeitphilosophie auf diesen Inhalt erzeugen mußte: so hat sie doch zugleich eine andere Seite, nach der ihr Charakter eben so sehr als ein praktischer, der praktischen Gestaltung des mittelalterlichen Kirchenwesens entsprechender erscheint und sich als ein Product des letztern darstellt. Von dieser Seite will jener Lehrbegriff betrachtet sein, um seine Aufnahme in die öffentliche Lehre der Kirche, und den vollständigen Sieg, den er in der Meinung des nachfolgenden Zeitalters über alle abweichenden Lehren davon getragen hat, erklärlich zu finden.

59.

Vor allen Dingen ist hier zu beachten die Art und Weise, wie die Lehre des Anselmus mit der auf dem Wege ihrer Ausbildung begriffenen Lehre der Kirche von dem Opfer der Messe sich begegnete. Ist auch jene Deutung des bereits in der frühesten Kirche beim Abendmahl gebrauchten Ausdrucks Opfer, welche ihn, seinem ursprünglichen Sinn zuwider, auf das Opfer des am Kreuze getödteten Christus bezieht, beträchtlich älter, als Anselmus: so ist doch die folgerechte Ausbildung derselben zu der Lehre, daß der Leib des getödteten Christus in der Messe immer von Neuem der Gottheit vom Priester als Opfer dargebracht werde, als ein Ergebniß anzusehen, das schwerlich ohne den mitwirkenden Einfluß der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung würde erzielt worden sein. Denn während bei jeder andern Auffassung der Zweck sowohl, als auch die Möglichkeit einer solchen, nicht durch den Geopferten selbst, sondern durch menschliche Organe wiederholten Opferthat als völlig unbegreiflich erscheinen müßte: so wird für den dogmatischen Verstand, der einmal jene Voraussetzungen zugegeben hat, durch die Theorie des Anselmus eine immerhin wenigstens scheinbare Erklärung dafür gegeben.

60.

Wiefern nun aber dieser Wendung und Ausbildung der Vorstellung vom Meßopfer eine nachweisliche Nothwendigkeit zukommt, wenn das Gebäude mittelalterlicher Priesterlehre und Priesterherr-

ſchaft ſeine Vollendung erreichen ſollte: ſo iſt die Theorie des Anſelmus nicht als zufällige Veranlaſſung derſelben anzuſehen, ſondern als das Organ, deſſen ſich der Geiſt des prieſterlichen Kirchenthums zum Behufe der Vervollſtändigung des Werkes ſeiner Selbſtgeſtaltung bedient hat. Sie iſt ein weſentliches Glied geworden in dem organiſchen Bau des römiſchen Katholicismus, und derſelbe kann ſie, und konnte ſie bereits zu Luthers Zeit nicht mehr aufgeben, ohne auf ſich ſelbſt zu verzichten.

61.

Dem entſprechend darf uns dieſe Lehre nun auch als ein unzweideutiges Denkmal jenes in die Kirche nach den Zeiten des Auguſtinus wiedereingebrochenen Pelagianismus gelten, gegen den die Reformation von Anfang an gerichtet war. Ohne ſie würde namentlich der Ablaß, dieſe grellſte Ausgeburt einer Vorſtellung von ſtellvertretender Genugthuung, welche auf unverholen pelagianiſchen Vorausſetzungen beruht, nie haben in der Kirche Platz ergreifen können. (o)

62.

So eng iſt in das Gebäude von Lehren und hierarchiſchen Ordnungen, gegen welches jener mächtige Angriff Luthers gerichtet war, die Lehre verzweigt, zu der er ſich, auch abgeſehen von dieſem Zuſammenhange, ſchon aus dem Grund nicht würde haben bekennen können, weil ihre theoretiſchen Grundlagen, der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit und das ganze Gerüſt abſtract rationaliſirender Vorausſetzungen, wozu derſelbe gehört, nicht die ſeinigen ſind (24 ff.). So mächtige praktiſche Motive kamen für ihn, den erklärten Feind der ſcholaſtiſchen „Vernunft", dieſes „Weibes, das in der Kirche ſchweigen muß", dieſer „Buhlerin des Satan", noch hinzu, um eine nur aus vermeintlichen Principien dieſer Vernunft herausgeſponnene, nicht aus göttlicher Offenbarung der heiligen Schrift entnommene Erklärung der großen Glaubensthatſache, welche in ganz anderm Sinn den Angelpunkt auch ſeines Glaubens bildete, zu verwerfen. Und dennoch ſoll er, wenn wir dem allgemeinen Vorurtheil Glauben beimeſſen wollen, der Theorie des Anſelmus gehuldigt, ja er ſoll ſie mit größerem Nachdruck, als alle ſeine Vorgänger in den Vordergrund der Glaubenswahrheit geſtellt haben!

63.

Eine ſolche Folgewidrigkeit gegen ſeine fundamentalſten Ueber-

zeugungen, einen solchen Verrath an seiner heiligen Sache, die er dadurch den siegreichen Angriffen ihrer Gegner schutzlos würde preisgegeben haben, dem großen Manne zuzutrauen: wahrlich dazu würden uns nur die klarsten urkundlichen Zeugnisse aus seinen Schriften überreden können! Wir dürfen es getrost erwarten, ob man es unternehmen wird, dergleichen Zeugnisse gegen unsere Behauptung aufzutreiben. Uns selbst ist es bei aufmerksamer Durchforschung seiner Schriften nicht gelungen, auch nur ein einziges solches zu finden, welches gegen das unermeßliche Gewicht der Bestimmungsgründe für die entgegengesetzte Annahme irgend in Betracht zu kommen scheinen könnte.

64.

Nirgends, als nur in einigen vereinzelten Stellen seiner früheren Schriften, hat sich Luther des Ausdrucks göttliche Gerechtigkeit bedient in Beziehung auf das in dem Leiden Christi liegende Moment der Genugthuung. Aber diese Stellen selbst, offenbar noch nicht mit gleicher Sorgfalt abgewogen im dogmatischen Ausdruck, wie Luther bei allem ungestümen Flusse seiner Rede solche in seiner reifern Zeit seinem schriftlichen und mündlichen Wort zu widmen pflegte, tragen nichtsdestoweniger an sich selbst die deutlichen Spuren einer Gedankenfügung, von der wir alsbald uns überzeugen werden, daß sie mit der Satisfactionstheorie schlechterdings unvereinbar ist.

65.

Es liegt ferner weder in Luthers Sinn, noch in seinen ausgesprochenen Worten, dem Leiden Christi an und für sich selbst, abgetrennt von der Auferstehung, jenen selbstständigen Werth zuzuschreiben, wie die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ihm solchen zuzuschreiben nöthigt. Im schroffen Gegensatz dazu finden wir bei ihm, zum öftersten wiederholt, die laute Erklärung, daß Leiden und Tod von Christus nur um seiner Auferstehung willen übernommen sei, daß jene, an sich selbst das unheilvollste, fürchterlichste Ereigniß, eine segensvolle Bedeutung für das menschliche Geschlecht nur durch die nachfolgende Auferstehung erhalten haben (122 ff.).

66.

Dazu nun kommen wiederholte, unzweideutige Erklärungen gegen den theologischen Gebrauch des Wortes Genugthuung. Ausdrücklich hat Luther von diesem Worte bemerkt, daß es den Schulen

Sünder zu nennen, und alle Prädicate der ſündigen Menſchennatur in geſteigertem Maaße auf ihn anzuwenden, während er ihn dabei doch, der Grundvorausſetzung des chriſtlichen Glaubens und der Schriftlehre gemäß, für an ſich ſelbſt vollkommen ſchuldlos und unſündlich erklärt.

73.

Ausdrücklich auf dieſem Wege will Luther das große Ergebniß erzielt wiſſen, daß die in Chriſtus erworbene Verſöhnung nicht als ein Trug und Gaukelwerk, ſondern als lebendige Wahrheit und Wirklichkeit zu achten ſei. Nur wenn die Sünde nicht äußerlich verziehen und vergeſſen, ſondern wenn ſie mit der Wurzel ausgerottet und aus der Natur der Menſchheit durch Mittheilung einer höheren Natur vertilgt iſt: nur dann kann nach ihm der Vater, unbeſchadet ſeiner Wahrhaftigkeit, ſie als nicht mehr vorhanden anſehen, und der Menſchheit ſein Gnadenantlitz aufs Neue zuwenden. [q]

74.

Wie die Entſtehung und Verbreitung der Sünde im menſchlichen Geſchlecht, ſo erſcheint nach dieſer Auffaſſung auch die Erlöſung, unbeſchadet ihrer ſittlichen Weſenheit, als ein Naturproceß. Es kommt ihr, aus welchem Geſichtspunkt man ſie auch betrachte, nach der Seite der göttlichen Thätigkeit oder nach der Seite des menſchlichen Leidens, ganz die entſprechende Nothwendigkeit zu, wie allen Naturproceſſen, eine durch freien Entſchluß der Gottheit einerſeits, durch die irgendwie gegebene Natur der Geſchöpfe anderſeits bedingte, teleologiſche, aber keineswegs eine metaphyſiſche oder fataliſtiſche.

75.

Das Subject dieſes Proceſſes iſt das menſchliche Geſchlecht als Gattungsweſen, ſo wie daſſelbe, von ſeinen Stammeltern her, die Sünde zugleich mit ſeinem phyſiſchen und pſychiſchen Daſein als eine erbliche Krankheit überkommen hat. Weil dieſe Vererbung im Zuſammenhange der Lutheriſchen Erlöſungslehre als eine wirkliche Naturnothwendigkeit begriffen werden muß: ſo iſt eine nothwendige, auch von Luther ausdrücklich anerkannte Vorausſetzung derſelben in Anſehung des Urſprungs der individuellen Menſchenſeele die Traductionstheorie, im Gegenſatze der von der Kirchenlehre ſeit Auguſtinus am meiſten begünſtigten Creationshypotheſe.

76.

Die ſubſtantielle Natur dieſes Gattungsweſens iſt es, mit welcher der göttliche Sohn im Act ſeiner Menſchwerdung die Vereinigung eingeht, die ihn in Stand ſetzt, die Eigenſchaften und Zuſtände der Glieder dieſes Geſchlechts zu den ſeinigen zu machen und mit ihnen in der Weiſe zu gebaren, wie es die Geſetze ſeiner göttlichen Natur mit ſich bringen. In dieſer Weiſe verſteht und deutet Luther die Lehre des Apoſtels Paulus von dem erſten und dem zweiten Adam, dem alten, irdiſchen, und dem neuen, himmliſchen Menſchen. (r)

77.

Wie jedoch das Daſein des Geſchlechtes, das geiſtige ſowohl, als auch das phyſiſche, nicht ein ruhendes, von vorn herein fertiges, ſondern ein ſtets bewegtes und fortſchreitendes iſt, nicht ſowohl ein Daſein, als vielmehr ein Werden oder eben von Haus aus ein Proceß: ſo wird auch durch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen in der Perſon des Gottmenſchen nicht die ſündhafte Beſchaffenheit der letzteren mit einem Schlage in eine ſündenreine umgewandelt. Die Umwandlung erfolgt nur allmälig oder ſchrittweiſe, indem durch die Menſchwerdung des göttlichen Sohnes nur erſt der Mittelpunkt einer neuen, weſenhaften Gemeinſchaft geſetzt wird, welcher die Glieder des menſchlichen Geſchlechts ſich organiſch einverleiben müſſen, um an ihren Segnungen Theil zu gewinnen. (s)

78.

Solche Einverleibung geſchieht nun eben durch den Glauben, und das Weſen des Glaubens kann in Luthers ächtem Sinn durch keine andere Erklärung vollſtändiger und richtiger bezeichnet werden, als eben durch dieſe, daß er iſt der Act der Einverleibung in die weſentliche Gemeinſchaft der Kinder Gottes durch Ergreifung der Heilsſubſtanz, welche in der Perſon des Gottmenſchen dargeboten iſt, im Selbſtbewußtſein jedes Einzelnen.

79.

Auch dem Glauben alſo werden wir, ſo unzweifelhaft ihm, da er im Zuſtand des Selbſtbewußtſeins und eine Thätigkeit des Willens iſt, eine ſittliche Natur zugeſchrieben werden muß, doch in Luthers ächtem Sinn ſeine Wurzel in dem, was man im engern Sinne die Natur, die geiſtige Natur des Menſchen zu nennen pflegt, nicht abſprechen dürfen. Die Wiedergeburt des Ein-

zelnen zum Heile durch den Glauben iſt in ganz entſprechender Weiſe ein in der Seele des einzelnen Menſchen vorgehender Naturproceß, wie die Erlöſung durch den menſchgewordenen Sohn in dem Geſammtleben des Geſchlechts ein ſolcher iſt (73 f.).

80.

Nur im Sinne der Idee eines ſittlichen Naturproceſſes ſolcher Art kann das große Wort Luthers verſtanden werden, daß ich im Glauben meine Sünde ſammt allen ihren Folgen auf Chriſtus werfe, und daß Chriſtus mit dem Weſen der allgemeinen Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechts auch dieſe meine perſönliche Sünde aufſaugt, vertilgt und in ſeinem gottmenſchlichen Leibe ertödtet. (t)

81.

Weſentlich als Momente dieſes Naturproceſſes, wodurch Chriſtus die Subſtanz der Sünde, ſowohl die erbliche des menſchlichen Geſchlechts als Gattungsweſens, als auch die perſönliche oder Thatſünde der einzelnen Gläubigen auf ſich genommen hat, ſind ſein Leiden und ſein Kreuzestod zu faſſen. Sie ſind zu faſſen als ein unvermeidliches Verhängniß der Naturnothwendigkeit, mittelſt deren ſeit dem erſten Augenblick der Schöpfung an das ſinnliche und pſychiſche Leiden die damals nur mögliche, noch nicht wirkliche Sünde geknüpft iſt; nicht aber als Gegenſtand einer beſondern Anordnung, welche zum Zweck einer angeblich rein moraliſchen, in der That aber vielmehr juriſtiſchen Abbüßung, ohne die phyſiſche Nothwendigkeit eines organiſchen Naturzuſammenhanges, dieſes vermeintliche Strafleiden an dieſe, von dem Gottmenſchen dann nur im figürlichen, nicht im eigentlichen Sinn übernommene Sündenſchuld geknüpft hätte. (u)

82.

In der Vorausſetzung einer freiwilligen Uebernahme der Sündenſtrafe nicht als eines von der Sünde an ſich getrennten, und nur durch einen äußerlichen Richterſpruch der göttlichen Gerechtigkeit thatſächlich damit verbundenen Leidens, ſondern als naturnothwendiger Wirkung oder Folge der unmittelbar durch die That der Menſchwerdung übernommenen Sündenſchuld finden alle die Ausdrücke eine genügende Erklärung, durch welche Luther hier und da den Schein giebt, der Anſelmiſchen Lehre näher zu treten oder in ſie einzugehen. Nicht einmal die wenigen Stellen, welche vollſtändig in der Terminologie dieſer Lehre zu ſprechen ſcheinen (64), ſind davon auszunehmen.

83.

Der eigentliche Sinn dieſer Stellen, die wahre Meinung Luthers über den ſittlichen Naturgrund des Leidens Chriſti wird in der Hauptſache nicht unrichtig ausgedrückt, wenn wir nach dem Vorgang einiger Neueren den Begriff eines ſtellvertretenden Strafleidens mit dem eines ſühnenden Leidens vertauſchen. Unter Sühne nämlich verſtehen wir das Ziel, welches den nach Nothwendigkeit der Natur aus einer Sündenſchuld folgenden Leiden vermöge eben dieſer Naturnothwendigkeit dann geſetzt iſt, wenn ſie einen Unſchuldigen treffen, deſſen Daſein mit jenem des Schuldigen in einem lebendigen, ſittlich-organiſchen Zuſammenhange der Art ſteht, daß von ihm aus, eben durch thatſächliche Vermittelung dieſes Leidens, heilende Kräfte in das ſittliche Daſein des Schuldigen zurückfließen können. (v)

C. Chriſtus im Kampf mit den Mächten des Böſen.

84.

Vorſtehender Lehrzuſammenhang, an ſich ſelbſt genügend auf dem Standpunkte des von Luther angenommenen und verkündigten Princips der Glaubensgerechtigkeit zur Erklärung der ſittlichen Nothwendigkeit des Leidens und Todes Chriſti, und in dieſem Sinne klar und ohne Miſchung mit fremdartigem Zuſatz beſonders in den Schriften ſeiner frühern Lebensperiode dargelegt, erhielt jedoch, ohne Veränderung ſeiner Grundlage, noch eine anderweite eigenthümliche Wendung, als für Luther ſich, zufolge der praktiſchen Richtung ſeiner Lehrthätigkeit, mehr und mehr das Bedürfniß lebendiger Veranſchaulichung der in abgezogener Innerlichkeit empfangenen und entworfenen Gedanken an dem concreten, hiſtoriſchen Inhalte der bibliſchen Offenbarung gelten machte.

85.

Weit entfernt indeß, zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung zurückzuführen, hat dieſe Wendung nur noch weiter von derſelben hinweg geführt. Sie hat, nicht aus Verzweiflung an der Möglichkeit einer genügenden Theorie, ſondern aus klarer Ueberzeugung und innigem, friſchem Wahrheitsgefühl, zur Wiederaufnahme des früheren, vor Anſelmus in der Kirche herrſchenden, aber nach der Meinung Vieler für immer durch ihn verdrängten Lehrtypus geführt.

86.

Wie entſchieden auch durch die öffentliche Lehre der Kirche, welche ſich dem Anſelmus angeſchloſſen hatte, in den Hintergrund gedrängt, war dieſer Lehrtypus bis auf Luther und iſt er auch nach ihm nie aus dem Gedächtniß der tieferen, aus der Schrift und aus den inneren Quellen religiöſer Erfahrung ſchöpfenden Forſcher ganz verſchwunden. Er iſt, nachdem er den öffentlichen Kampf gegen die widerſtrebende Theorie aufgegeben hatte, hauptſächlich in der Lehre der theoſophiſchen Myſtiker bewahrt oder von Zeit zu Zeit erneut, und durch einen Proceß allmäliger Läuterung und Vergeiſtigung, woran in ſeiner Weiſe auch Luther Theil nahm, von ſeiner ſinnlichen Hülle durch ſinnbildliche Deutung mehr und mehr befreit worden.

87.

Der bibliſche Anknüpfungspunkt für dieſen Lehrtypus war gegeben in dem Begriffe des Löſegeldes, welches Chriſtus, nach einem von ihm ſelbſt geſprochenen Wort, mit ſeiner Seele, das heißt mit ſeinem ſinnlichen Leben, bezahlt haben will. Frühzeitig warf man die Frage auf, an wen denn dieſes Löſegeld bezahlt worden ſei, und da in der Glaubenslehre der älteſten Kirche ſich keine Vermittelung für die Annahme, daß es an Gott gezahlt ſein könne, wohl aber die auch durch bibliſche Stellen begünſtigte Vorſtellung eines Kampfes um die Menſchenſeelen zwiſchen Chriſtus und dem Teufel vorfand: ſo nahm man keinen Anſtand, ſich zu der Vorausſetzung zu bekennen, daß es an den Teufel gezahlt ſein müſſe.

88.

An dieſer Vorausſetzung ſehen wir die große Mehrzahl der Schriftſteller des patriſtiſchen Zeitalters feſthalten. Allerdings ward hier und da auch ſchon in jener Zeit ein Zweifel gegen ſie laut, aber auch diejenigen, die ſolchen Zweifel hegten, ſind doch keineswegs noch dazu fortgegangen, den Zuſammenhang der Erlöſungstheorie ſelbſt zu verläugnen, den ihre Vorgänger aus jener Vorausſetzung herausgeſponnen hatten.

89.

Wird der Verſuch gemacht, die Vorausſetzung von einem an den Teufel gezahlten Löſegeld buchſtäblich durchzuführen: ſo erwächſt daraus die Vorſtellung eines Rechtshandels zwiſchen Chriſtus und dem Teufel. Dem Teufel werden die ſeiner Herrſchaft anheim-

gefallenen Menſchenſeelen abgedungen, indem er dafür die Seele Chriſti als Vergütung annimmt. In dieſer Weiſe iſt, längſt vor der Anſelmiſchen Theorie, jedoch in ganz anderer Geſtalt und Abzweckung, der Begriff der justitia forensis auch durch dieſe Auffaſſung in die Erlöſungslehre hineingetragen worden.

90.

Beim Verfolg dieſer Vorſtellung ſtieß man jedoch bald auf Schwierigkeiten, welche, ſo ſchien es, auf keine andere Weiſe ſich beſeitigen ließen, als wenn man ſich zu der Annahme entſchloß, daß bei dieſem Rechtshandel in irgend einer Weiſe dem Teufel ein Betrug geſpielt worden ſei. In dieſem, von den angeſehenſten Kirchenlehrern der patriſtiſchen Zeit angenommenen Begriff einer Täuſchung oder Ueberliſtung des Satan durch Zahlung eines Löſegeldes, welches er in ſeinem Beſitze feſtzuhalten nicht im Stande war, hat die voranſelmiſche Theorie von dem Hergange des Erlöſungsproceſſes durch Tod und Auferſtehung Chriſti ihre Spitze erreicht.

91.

Auch diejenigen indeß, die an dieſer Lehrwendung einen durch ihren buchſtäblichen Verſtand nur allzu wohl gerechtfertigten Anſtoß nahmen, hielten nichtsdeſtoweniger die Grundvorſtellung feſt, daß Chriſtus die Seelen der Menſchen von dem Teufel habe erkämpfen müſſen, und daß in der Nothwendigkeit dieſes Kampfes der Grund ſeines Leidens und ſeines Todes zu ſuchen ſei. Allgemein aber wird von Allen, die ſich in irgend einer Geſtalt dieſen Vorſtellungskreis angeeignet haben, die Auferſtehung des Herrn als die That des endlichen Sieges über den Teufel, und ſonach als die wahre Befreiungsthat betrachtet, durch welche der Gottmenſch das von ihm übernommene Erlöſungswerk vollbracht hat. (w)

92.

Dieſer Kampf des menſchgewordenen Gottesſohnes mit dem Satan und mit allen Mächten der Hölle iſt auch bei Luther die ſoteriologiſche Grundanſchauung, die, von Anfang an, als ein Ergebniß ſeiner innerſten, ſelbſteigenen Glaubenserfahrung in ſeiner Seele haftend, im Fortgange der Ausbildung ſeines theologiſchen Syſtemes immer mehr an Boden gewann, je gewaltiger die Kämpfe waren, die er bei Durchführung des großen von ihm übernommenen Werkes ſo in ſeinem Innern, wie nach Außen zu beſtehen hatte.

93.

Was dieſer Anſchauung als thatſächliche Vorausſetzung im Hintergrunde liegt, die Vorſtellung von der übergreifenden Macht des böſen Princips, mag dieſes Princip nun im eigentlichen oder im figürlichen Sinn als eine Perſönlichkeit vorgeſtellt werden, dieſe Vorſtellung hatte in Luthers Geiſt die Schwierigkeit zu überwinden, daß auch er, eben ſo wie ſeine Schweizeriſchen Genoſſen im Reformationswerk, von der Vorausſetzung einer derartigen Unbedingtheit der Allmacht des göttlichen Willens ausging, welche für keine freie Willkür der Geſchöpfe Raum zu laſſen ſcheint, und daher die Möglichkeit des Entſtehens und Beſtehens einer realen Macht des Böſen zu einem Probleme macht, für welches auf dieſem Standpunkt eine wiſſenſchaftliche Löſung unmöglich bleibt.

94.

Solche Schwierigkeit iſt indeß für die Ausführung des Syſtems nach der hier bezeichneten Richtung nicht zu einem Hinderniß geworden. Luther hat ſie umgangen, indem er ſich in die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur und der nicht ausdrücklich in der Schrift offenbarten Rathſchlüſſe ſeines Willens flüchtete. Er hat aber auch zu ihrer gründlichen Beſeitigung auf dem Weg ſpeculativer Wiſſenſchaft einen, von ihm ſelbſt freilich nicht weiter benutzten Fingerzeig gegeben. Solcher Fingerzeig liegt nämlich in ſeiner, von der ſonſt gewöhnlichen abweichenden, die Keime einer theoſophiſchen Kosmogonie in ſich tragenden Bezeichnung des Weſens jener göttlichen Allmacht, aus deren unermüdlichem, im unabläſſigen Hervortreiben von Gegenſätzen raſtlos fortſchreitenden Wirken alle Dinge ihren Urſprung haben. (x)

95.

Nur in problematiſcher Weiſe, keineswegs als poſitiv feſtſtehendes Dogma, läßt Luther die Vorausſetzung gelten, daß der Teufel das Haupt einer mit ihm abgefallenen Engelſchaar ſei. Der Schwäche ihrer exegetiſchen Begründung ſich wohl bewußt, an welcher dieſe, von der Kirche ziemlich allgemein gutgeheißene Annahme leidet, bedarf er derſelben um ſo weniger, je entſchiedener ihm die geſammte Vorſtellung eines perſönlichen Teufels, deren unmittelbare und eigentliche Geltung von ihm zwar nirgends in Zweifel gezogen oder beſtritten wird, doch der Sache nach nur als Werkzeug der Verdeutlichung dient für die Anſchauungen, die er

von der Macht des Böſen und der Sünde in ſeinem Innern und in der Wirklichkeit des Menſchenlebens gewonnen hatte. (y)

96.

War ſolchergeſtalt die Perſönlichkeit des Teufels für Luther eine Vorſtellung, die er mit größter Geiſtesfreiheit handhabt, ihres realen geiſtigen Gehaltes ſicher, aber um die Gränze, bis zu der ſich ihre buchſtäbliche Geltung ausdehnt, unbekümmert: ſo konnte er um ſo mehr in die Vorſtellungen der ältern Kirchenlehre über den Kampf und Rechtshandel Chriſti mit dem Teufel (89) in ähnlich freier Weiſe eingehen, ohne den Kreis dieſer Vorſtellungen irgendwie dogmatiſch abzuſchließen. Er brauchte, des ſittlichen Gehaltes auch dieſer Vorſtellungen ſicher, ſelbſt die Widerſprüche nicht zu ſcheuen, in welche ihn die Häufung der von ihm noch mit manchen neuen vermehrten Bilder- und Darſtellungsformeln, wodurch ſich die Alten dieſen Handel veranſchaulicht hatten, zu verwickeln drohte.

97.

In dieſem Sinne ſehen wir ihn bereitwillig eingehen in die Vorſtellung eines von dem Satan ſich angemaßten, von Gott und Chriſtus ſelbſt bis zu einem gewiſſen Punkte anerkannten Rechte auf die ſündigen Menſchenſeelen. Wir hören ihn ſelbſt mit großem Nachdruck, in Ausdrücken, die ans Hyperboliſche ſtreifen, die Bedeutung dieſes Rechtes hervorheben, und nicht ohne gleichen Nachdruck die weiter ſich daran knüpfende Vorſtellung ausführen, daß dieſes Recht nicht ohne eine vorangegangene Ueberſchreitung ſeines Bereichs vom Teufel habe verſcherzt werden können, worauf er denn, von Chriſtus vor den Richterſtuhl Gottes gezogen, in aller Form Rechtens daſſelbe ſich müſſe haben abſprechen laſſen. (z)

98.

Wie jedoch der Begriff dieſes Rechtes durch die daran geknüpfte Vorſtellung ſeines Verluſtes durch einen dem Teufel geſpielten Betrug die Ironie gegen ſich ſelbſt mit ſich führt: ſo wird auch bei Luther nicht in der Weiſe damit Ernſt gemacht, daß daraus für den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, ſo wie er ihn auf alleinigem Grunde der Schrift (21 ff.) gefaßt hatte, irgend eine Entſtellung erwüchſe. Es wird vielmehr als von ſelbſt ſich verſtehend vorausgeſetzt, daß dieſes „höchſte Recht“ des Teufels und der Sünde in Wahrheit und von Haus aus vielmehr das höchſte Unrecht ſei.

99.

Vielleicht nicht durch Zufall, ſondern im Bewußtſein der mehr ſinnbildlichen als eigentlichen Bedeutung dieſes geſammten Vorſtellungskreiſes mag es geſchehen ſein, daß des durch den Tod Chriſti gezahlten Löſegeldes bei Luther nicht in einer Weiſe Erwähnung geſchieht, wodurch der Satz, daß es dem Teufel gezahlt worden ſei, in der Weiſe voranſelmiſcher Theologie dogmatiſch feſtgeſtellt zu werden ſcheinen könnte, und der entgegengeſetzten Annahme, daß Gott der Vater ſolches erhalten habe, ausdrücklich widerſprochen würde. (aa)

100.

Dagegen hat es, jene Täuſchung betreffend, durch welche der Sieg über den Teufel gewonnen ward, Luther nicht verſchmäht, ſich auch die derbſten und keckſten Bilder anzueignen und mit ſichtlicher Vorliebe auszumalen, mit denen die ältern Kirchenlehrer den Hergang dieſer Ueberlieferung darſtellen. Dem Teufel iſt, nach ihm, ſein Recht geſchehen, indem er, durch unvorſichtiges Hineintappen in die Falle, die ihm durch Gott und Chriſtus geſtellt war, ſeines Rechtes verluſtig ging. (bb)

101.

Die hier bezeichnete Auffaſſung des Handels zwiſchen Chriſtus und dem Satan iſt aber auch bei Luther keineswegs die einzige. Auch als ein offener Kampf zwiſchen beiden Theilen wird dieſer Handel dargeſtellt, und hierzu benutzt Luther namentlich die bibliſche Erzählung von Chriſti Höllenfahrt. In einer geiſt- und lebensvollen Schilderung, deren ſinnbildlicher Charakter von ihr ſelbſt in offener und naiver Weiſe eingeſtanden wird, beſchreibt er den müheloſen Sieg, welchen Chriſtus, einmal hinabgeſtiegen in das Gefängniß, in welchem der Teufel die abgeſchiedenen Menſchenſeelen gebunden hielt, über ihn und ſeine Schaaren davontrug. (cc)

102.

Könnte nach dem allen über die von dogmatiſcher Buchſtäblichkeit durchaus entfernte, den geiſtigen, ſittlichen Gehalt unter der leichten ſymboliſchen Hülle eines mit faſt kindlicher Luſt ausgebreiteten Bilderwerkes erſcheinen laſſende Beſchaffenheit dieſer Lehren noch ein Zweifel ſein: ſo würde ſolcher Zweifel gehoben durch den unverkennbar allegoriſchen Charakter der Geſtalten, welche in der Vorſtellung jenes Kampfes der Figur des Teufels beigeſellt und auch wohl als Gegenſtand eines gegen ſie ausdrücklich durchzu-

kämpfenden Straußes eingeführt werden. Dieſe Geſtalten ſind, zunächſt zwar die Sünde und der Tod, die faſt in der Weiſe, wie beim alten Homer gewiſſe allegoriſche Figuren im Gefolge einzelner Götter, ſo bei Luther allerorten im Gefolge des Teufels auftreten; [dd] ſodann aber — eine beim erſten Anblick befremdende, aber für den eigentlichen Sinn von Luthers Erlöſungslehre und ihren Gegenſatz zur Theorie des Anſelmus im höchſten Grad bezeichnende Erſcheinung — auch das Geſetz.

103.

So wenig, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit in dem außerbibliſchen, aus der Rechtsgelehrſamkeit in die Theologie eingeführten Wortſinne: eben ſo wenig kennt nämlich Luther den Begriff eines göttlichen Geſetzes in der abgezogenen Bedeutung, wie er, aus der hergebrachten Geſtalt der Moralphiloſophie entnommen, in der neuern Theologie und auch ſchon in der mittelalterlichen Eingang gewonnen hat. Die Meinung, daß Gott den Inhalt ſeines ſittlichen Willens, die Idee des Guten unmittelbar in der abſtracten Geſtalt eines Geſetzes, eines Pflichtgebotes, ſei es auf dem Wege reiner Vernunft, oder auf dem einer poſitiven Offenbarung zu einem Inhalte des menſchlichen Bewußtſeins gemacht habe: dieſe Meinung, ſo verbreitet ſie im theologiſchen ſowohl, als auch im philoſophiſchen Zuſammenhange jetzt iſt und zu allen Zeiten geweſen iſt, beruht ihrem innerſten Grunde nach auf pelagianiſchen Vorausſetzungen, und hat daher in einem ſo von Grund aus antipelagianiſchen Lehrbegriffe, wie der Lutheriſche, ihren Platz nicht finden können.

104.

Was bei Luther unter dem Worte „Geſetz" verſtanden wird, das iſt überall die beſtimmte Geſtalt einer geſchichtlichen Bewußtſeinsſtufe, und zwar namentlich die der Altteſtamentlichen, Moſaiſchen Rechts- und Religionsverfaſſung. Nicht zwar nach ihrer bloßen Außenſeite, ſo wie man ſie unter dem Namen des Ceremonialgeſetzes zu begreifen pflegt. Es iſt vielmehr in dieſen Begriff nach Luthers Auffaſſung, der geſammte Inhalt des ſittlichen Bewußtſeins jener Religionsſtufe aufgenommen, aber ausdrücklich in der Weiſe, wie er mit dem Bewußtſein ein Ganzes bildet, und durch daſſelbe, allerdings nicht ohne vorgängige ſchöpferiſche Einwirkung der Gottheit, vermittelt iſt.

105.

Es iſt eine bekannte Anſicht der Juden, die auch in das Neue Teſtament Eingang gewonnen hat (Gal. 3, 19, Ap. Geſch. 7, 53. Hebr. 2, 2), daß die Geſetzgebung des Moſes nicht unmittelbar Gott zum Urheber habe, ſondern durch engliſche Zwiſchenweſen dem Moſes eingegeben ſei. Dieſe Anſicht hat Luther nicht allein ſich angeeignet, ſondern er hat auch mit ächt philoſophiſchem Blick ihren tiefern Sinn herausgefunden, und in der Auslegung insbeſondere der pauliniſchen Lehre vom Gegenſatze des Geſetzes und des Evangeliums es bethätigt, wie gründlich er von dieſem Sinn durchdrungen war.

106.

Nichts kann von dem gemeinen Supernaturalismus der herrſchenden Offenbarungstheorien alter und neuer Zeit entfernter ſein, als die Art und Weiſe, wie Luther das Geſetz, ſo wenig er ſeinen göttlichen Urſprung in Abrede ſtellt, doch in ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit, die es als „Creatur", das heißt als ein Erzeugniß geſchichtlicher Entwickelung, als ein Phänomen des geſchichtlichen Bewußtſeins der Menſchenwelt hat, als eine Macht nicht der Beſeligung, ſondern der Verdammniß, als einen Feind und Gegner nicht nur der ſündigen Menſchenwelt, ſondern auch des menſchgewordenen Gottesſohnes faßt und in dieſem Sinne an unzählig oft wiederholten Stellen mit Sünde, Tod und Teufel zuſammenordnet.

107.

Für dieſe Auffaſſung war der bibliſche Anknüpfungspunkt gegegeben in der Dialektik, welche der Apoſtel Paulus im Römerbriefe an dem Begriffe des Geſetzes übt, und in den berühmten Ausſprüchen deſſelben Apoſtels über das Geſetz als Kraft der Sünde, als wirkende Macht des göttlichen Zornes. Aber nirgends im ganzen Umkreis der kirchlichen Theologie haben dieſe Ausſprüche eine ſo kühne und gewaltig durchgreifende Auslegung und Anwendung erhalten, wie bei Luther. Es ſtreift dieſelbe, ohne doch je die Gränze wirklich zu überſchreiten, die ſie dem Sinne nach davon trennt, in der Paradoxie des Wortlautes nicht ſelten nahe an den Dualismus eines Marcion oder anderer Gnoſtiker.

108.

Ganz gleich nämlich den Figuren der Sünde, des Todes und des Teufels, und mit dieſen allen in ausdrücklicher Verbindung

wird auch das Geſetz von ihm als eine perſönliche, auf Tod und Leben mit Chriſtus ringende Macht vorgeſtellt, und das Leiden Chriſti und ſein Tod als ein Werk der Tücke und der Bosheit dieſer Macht bezeichnet, eben ſo, wie auf der andern Seite ſeine Auferſtehung als entſcheidender Sieg über das Geſetz, welches von da an eben ſo entſeelt und entkräftet zu Boden geſtreckt liegt, wie ſeine Geſellen, der Teufel, der Tod und die Sünde.

109.

Wenn nichtsdeſtoweniger Luther gegen den Antinomismus des Agricola die Geltung und Nothwendigkeit des Geſetzes zu vertreten übernahm: ſo liegt darin gegen das Obige nur ein ſcheinbarer, nicht ein wirklicher Widerſpruch. Denn der Sinn dieſer Vertretung war, wie aus Luthers dieſem Gegenſtand gewidmeten Schriften hervorgeht, ganz nur dieſer, daß das Geſetz eben nur als Geſtaltung des menſchlichen Geſammtbewußtſeins einen „Zuchtmeiſter auf Chriſtus", das heißt mit andern Worten, eine nothwendig bedingende, antithetiſche Vorausſetzung des Gnadenbewußtſeins ausmacht, welches den Menſchen durch Chriſtus zu Theil werden ſoll. (ee)

110.

Nach dem allen wird die Anſicht als gerechtfertigt erſcheinen, daß in dieſer Lehre von dem Kampfe Chriſti mit dem Geſetz zugleich der Aufſchluß über den wahren Sinn der Lehre von ſeinem Kampfe mit Sünde und Tod, mit Teufel und Hölle zu ſuchen iſt. Wie jener Kampf, ſo wird in Luthers ächtem Sinn auch der Kampf mit dem Teufel und ſeinen Geſellen nicht als ein ſolcher zu betrachten ſein, der außerhalb der Menſchenwelt in einem fernen Jenſeits auf äußerliche Weiſe vor ſich geht, ſondern als ein im Innern des allgemeinen Menſchengeiſtes einmal geſchichtlich durchgekämpfter, und dann immer aufs Neue wieder im Seelenleben der Einzelnen ſich in ſittlich ſubjectiver Weiſe unabläſſig wiederholender.

111.

Teufel, Tod und Sünde werden hiernach, eben ſo, wie das Geſetz, zwar nicht als allegoriſche Perſonificationen im gemeinen oberflächlichen Wortſinn, aber doch als ideale Weſenheiten zu verſtehen ſein, die ihren eigentlichen Sitz nur im Bewußtſein, in der Natur und dem Willen der Geſchöpfe haben. Der Kampf aber, den Chriſtus mit ihnen zu kämpfen hat, iſt nicht

ein bloßer Scheinkampf, ſein Leiden nicht eine bloße Schauſtellung der ſtrafenden Gerechtigkeit, ſondern es iſt der gewaltige Ernſt der Kampfesarbeit mit Feinden, deren Macht nur auf dieſem Wege und auf keinem andern bezwungen werden konnte. (m)

112.

Die Leiden, welche Chriſtus in dieſem Kampf erduldete, können ſtellvertretende genannt werden, nicht in Bezug auf die vermeintlich durch ſie der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtete Genugthuung, ſondern in Bezug auf die in ihnen liegende ſühnende Kraft (83), das heißt auf die Kraft phyſiſcher Tilgung der unendlichen Leiden, denen unter der Herrſchaft des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes das menſchliche Geſchlecht hätte unterliegen müſſen.

113.

Eben dieſer Begriff der Stellvertretung leidet in ganz entſprechender Weiſe auf den thätigen Gehorſam der Geſetzeserfüllung Anwendung, der in dem Werke Chriſti inbegriffen war. Denn die Unterordnung ſeines Lebens und Thuns unter die geſchichtliche Geſtalt des ſittlichen Bewußtſeins, die in dieſem Zuſammenhange mit dem Namen des Geſetzes bezeichnet wird, kann ſo gewiß nicht als eine in dem eigenen perſönlichen Weſen des Gottmenſchen liegende Nothwendigkeit betrachtet werden, ſo gewiß der Inhalt dieſes Bewußtſeins nicht mit dem ewigen Inhalte des Willens und mit der ſittlichen Natur der Gottheit zuſammenfällt (103).

114.

Einzig in dieſem Zuſammenhange iſt alſo der Aufſchluß zu ſuchen über die Bedeutung der Lehre von der ſtellvertretenden Wirkung des thätigen Gehorſams Chriſti, welche in der kirchlichen Theorie des Proteſtantismus durch Mißverſtand ihres wahren Grundes ſo vielen Anſtoß hat erregen müſſen. Nicht um dem Geſetz als der angeblich unveränderlichen Regel des göttlichen Willens und ſeiner Gerechtigkeit zu huldigen und dadurch dieſer Gerechtigkeit genugzuthun, iſt Chriſtus dem Geſetz unterthan worden, ſondern um durch ſeinen Gehorſam die Feſſeln des Geſetzes zu ſprengen, und das Geſetz zuſammt ſeiner das Gewiſſen der Menſchen beſchwerenden und ihre Verwerfung herbeiführenden Wirkungen zu vernichten.

115.

Solche Vernichtung des Geſetzes, das heißt die Erhebung des Glaubensbewußtſeins über den in den Beſtimmungen der Geſetzesreligion befangenen Standpunkt, ward nämlich durch den Widerſpruch herbeigeführt, in welchen ſich das Princip des Geſetzes mit ſich ſelbſt verwickelt, wenn es, deſſen ſelbſt, was es that, unbewußt, denjenigen verurtheilt und getödtet hat, der doch in allen Beſtimmungen ſeines Inhalts ihm, wie kein Anderer, genuggethan hatte.[gg]

116.

In eben dieſem Zuſammenhange erhält nun auch der Sinn ſeine ſchließliche Erklärung, in welchem Luther, mit ſeinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in ſcheinbarem Widerſpruch, von einem Recht jener feindſeligen Mächte, deren Daſein an ſich ſelbſt ſchon, vom Standpunkt jener Gerechtigkeit betrachtet, als das unbedingteſte Unrecht erſcheinen muß, nichtsdeſtoweniger hat ſprechen können (97). Es iſt nämlich dieſer Ausdruck hier eben aus dem Standpunkte des Geſetzesbewußtſeins gebraucht, in welchem zugleich mit dem Rechte auch die Macht des Teufels, des Todes und der Sünde über die Menſchen einzig wurzelt.

117.

Das Recht des Teufels, des Todes und der Sünde iſt nämlich eben kein anderes, als das Recht des Geſetzes. Das Recht des Geſetzes aber kann von dem Begriffe, von dem eigenen geiſtigen und geſchichtlichen Weſen des Geſetzes ſachlich nicht unterſchieden werden. Hieraus folgt, daß das Recht, oder, was gleichviel, die Macht jener feindſeligen Weſenheiten, ſo viel den Menſchen betrifft, nach Luthers ächteſter Lehre ihren Sitz weſentlich in dem menſchlichen Geſammtbewußtſein hat, als deſſen Phänomen oder Geſtaltung wir nach dem ſtrengen Wortſinn dieſer Lehre das Geſetz bezeichnen durften (104).[hh]

118.

An dieſe geſammte hier dargeſtellte Lehre von dem Kampfe des Erlöſers mit Teufel, Tod, Sünde und Geſetz knüpft ſich, als nothwendiger Abſchluß derſelben, eine Auffaſſung des großen Ereigniſſes der Auferſtehung Chriſti, welche eben ſo weſentlich abweicht von der unter dem Einfluſſe der Anſelmiſchen Theorie in der Kirchenlehre herrſchend gewordenen, wie ſie dagegen mit den

[illegible]

(4.)

[illegible]

(5.)

[illegible]

(6.)

[illegible]

(7.)

[illegible]

(8.)

[illegible]

Auferſtehungsthatſache, welche, wie in der Bibel, ſo auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erſt durch die Anſelmiſche Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden iſt, ſteht Luther in voller Uebereinſtimmung. Auch für Luther iſt die Auferſtehung Chriſti vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei ſeiner Menſchwerdung abgeſehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferſtehung gelangen ſollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet ſich bei Luther weſentlich auf ſeine im Obigen dargelegte Auffaſſung des Leidens und des Todes Chriſti. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für ſich ein ſelbſtſtändiger Werth oder eine durch keine anderweite Vorausſetzung bedingte Kraft der Erlöſung zugeſchrieben werden konnte: um ſo weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberſte Heilsthatſache gefaßten Begriffe der Auferſtehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zuſammenhange, das Leiden und der Tod als ein einſtweiliger Sieg erſcheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes über Chriſtus davon getragen hatten: um ſo bündiger abſchließend tritt jetzt die Auferſtehung als der endliche Sieg Chriſti über jene Mächte auf.

124.

In dieſem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferſtehung Chriſti für den Hauptartikel des Chriſtenglaubens erklären, für den zwar ſchwerſten, aber auch vornehmſten und höchſten, der den Glauben eigentlich erſt zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, ſo erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als ſolche den nicht nur an ſich ſelbſt entſetzlichſten, ſondern auch für die Menſchen niederſchlagendſten und troſtloſeſten Inhalt, wenn nicht dieſer Inhalt durch den Inhalt der Oſterpredigt aufgehoben und in Luſt und freudigen Jubel verwandelt würde. (kk)

125.

Dieſer Auffaſſung ſteht nicht entgegen, was Luther von der Auffaugung der menſchlichen Sündenſubſtanz in der gottmenſch-

lichen Natur Christi gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die so aufgesogene Sünde, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Christus zu tödten, so würde sie ohne den in Christi Auferstehung über sie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, sich aufs Neue, und mit gesteigerter Gewalt, der Menschheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Christi zwar nothwendig inbegriffen ist in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieses Glaubens haben: so tritt dagegen das wahre, volle Wesen dieses Glaubens unmittelbar nur insofern an den Tag, als er die Auferstehung des Herrn zu diesem seinem Objecte hat.

127.

In dieser Weise schließt sich der Inhalt des gegenwärtigen Abschnitts zusammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatorischen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben nahmen (15 ff.). Daß der Glaube es ist, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegensatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieses sagen wollen, daß der Mensch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Christus, der Auferstandene, über die Mächte der Finsterniß oder des Bösen errungen hat. (11)

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Erlösers.

128.

Nur auf Grund des Obigen ist eine wissenschaftliche Verständigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Christologie im engern Sinne zu verstehen pflegt, das heißt in der Auffassung der Art und Weise, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes sich in Christi Person mit der menschlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieser Standpunkt ist nämlich wesentlich bedingt durch die

Vorausſetzung, daß nicht der Tod, ſondern die Auferſtehung Chriſti die eigentliche Erlöſungsthat iſt. Von dieſer Vorausſetzung aber haben wir geſehen, wie eng ſie mit dem erſten Grundgedanken von Luthers Lehre zuſammenhängt, und wie nothwendig ſie von demſelben ausfließt.

130.

Weil die Auferſtehung Chriſti in Luthers Glaubensbewußtſein die Grundthatſache unſeres Heiles iſt: ſo iſt der Begriff dieſer Auferſtehung der Punkt, von dem aus ſich ihm alle näheren Beſtimmungen über die Einigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſtus ergeben haben. Nicht in der ſchulgerechten Weiſe einer Kette von Verſtandesſchlüſſen, ſondern in der unbewußten Weiſe, wie die lebendigen Glieder eines organiſchen Gebildes allmälig aus ihrem Keime ſich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferſtehung Chriſti kommt es, wenn derſelbe als das Realprincip einer chriſtologiſchen Theorie benutzt werden ſoll, zunächſt auf die Auffaſſung des Thatſächlichen an. In dieſer Auffaſſung hat Luther überall nur treu und unbefangen ſich an die Ausſagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Vorausſetzungen hinzugebracht, wie durch ſolche zum Theil ſchon damals die Vorſtellung dieſes außerordentlichen Ereigniſſes entſtellt und verunſtaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchſtaben verſtanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Chriſtus nach ſeinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in ſeinem irdiſchen Leibe ſtetig, als ein in dieſem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt ſei, und durch eine künſtliche Verborgenheit den Augen Fremder ſich entziehend, mit ſeinen Jüngern in gleicher Weiſe, wie ſonſt Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Geſichten, in denen theils einzelne unter dieſen Jüngern, theils der verſammelte Kreis derſelben die Geſtalt des abgeſchiedenen Meiſters erblickt und ſeine Stimme vernommen habe, und ſelbſt wo ſie dieſer Geſtalt greifliche Eigenſchaften beizulegen oder Verrichtungen, wie ſie ſonſt nur Lebenden im irdiſchen Daſein zukommen, von ihr zu erzählen ſcheint, thut ſie Solches doch ſtets in einer Weiſe, wobei die viſionäre Natur dieſer Erſcheinungen unzweideutig genug vorausgeſetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferſtehung in dieſem geiſtigen Sinne, als eine theologiſche, nicht als eine äußerlich hiſtoriſche Thatſache, als Gegenſtand des Glaubens, nicht des ſinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem ſinnlichen Schauen, iſt im Neuen Teſtament durchgehends Haupt- und Grundthatſache der apoſtoliſchen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewiſſer Weiſe alleiniger Inhalt des Evangeliums im urſprünglichen Wortſinn (119). Die Auferſtehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern ſie zu verſtehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieſer Verkündigung, ſondern ſie iſt gar nicht für ſie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge ſeines in dieſem Punkte eben ſo vorurtheils- als rückhaltloſen Anſchluſſes an den Schriftinhalt, durchgängige und vollſtändige Anwendung auch auf Luthers Vorſtellung von der Thatſache der Auferſtehung Chriſti. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen iſt Chriſtus nicht in gleicher Weiſe, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in ſeinem irdiſchen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, ſondern ſein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geiſt hat im Aufſteigen zu ſeiner himmliſchen Heimath die Natur der Menſchheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es iſt alſo nicht als lediglich polemiſcher Eigenſinn, oder als eine zur Unterſtützung ſeiner Abendmahlstheorie erſonnene Hypotheſe anzuſehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferſtandenen Chriſtus auch ihrerſeits nicht in Abrede ſtellten, darauf drang, daß Chriſti Leib, auch als er nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Jüngern erſchien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er dieſe Unterſcheidung ausdrücklich durch Hinweiſung auf Erſcheinungen von Engeln und von „Poltergeiſtern" zu verdeutlichen ſuchte. [nn]

139.

Noch weniger iſt es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzuſehen, wenn er mit eiſerner Beharrlichkeit von eben dieſem

gottmenſchlichen Leibe zu behaupten fortfuhr, daß er an und für ſich ſelbſt vom Augenblicke der Auferſtehung an alle Räume des Univerſums repletive erfülle, und alſo, gleich der Gottheit ſelbſt, als überall gegenwärtig zu denken ſei. (oo)

140.

Dieſe zwei Behauptungen, in Luther völlig unabhängig von ſeiner Abendmahlslehre entſtanden, die aber aus gleichem Stamme mit ihnen erwachſen und weſentlich durch die zweite unter ihnen bedingt iſt, ſind vielmehr das Siegel jener allein ſchriftgemäßen Anſicht der Auferſtehungsthatſache, nach welcher dieſelbe als ein göttliches, nicht als ein menſchliches oder im gemeinen Wortſinn hiſtoriſches Ereigniß aufgefaßt, und dem Glauben, der wirklich Glaube, nicht blos hiſtoriſches Fürwahrhalten iſt (39), einverleibt wird.

141.

Die Auferſtehung Chriſti iſt nach Luthers in der Schrift wohlbegründeter Auffaſſung nicht ein Wunder, wie andere Wunder, durch die göttliche Allmacht zu beſondern, vorübergehenden Zwecken der Heilsökonomie inmitten der beſtehenden Naturordnung als Ausnahmefall von deren Geſetzen gewirkt. Sie iſt vielmehr eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, die ſich in Chriſti Perſon mit der menſchlichen vereinigt hat. (pp)

142.

Ausdrücklich um der Auferſtehung willen, die ohne ſie nicht würde in dem Sinne, wie ſie es iſt, ein Gegenſtand des Glaubens ſein können, wird von Luther der Glaube an die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen im ſtrengen, unverkürzten Wortſinn gefordert. Ausdrücklich um ihretwillen werden von ihm die Vorausſetzungen über das innere Weſen der Gottheit gutgeheißen, an welche die auf dem Wege einer Speculation, der Luther zwar perſönlich nicht fremd war, aber in der er doch an ſich ſelbſt kein nothwendiges Werkzeug des Glaubens erkannt wiſſen wollte, entwickelte Kirchenlehre der früheren Jahrhunderte den Begriff der Menſchwerdung des Göttlichen geknüpft hatte.

143.

Vorausſetzung, unentbehrliche, durch keine andere Beſtimmung zu erſetzende Vorausſetzung des Begriffs der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus iſt auch nach Luther der von ihm als

ſchriftmäßig erkannte Begriff der göttlichen Dreieinigkeit. Und zwar iſt er dies ausdrücklich in jener nähern Geſtalt und Beſtimmung, welche unter den drei Gliedern des Trinitätsbegriffs, — für die ſich auch Luther, doch nicht ohne ein Bewußtſein über die Uneigentlichkeit dieſes Ausdrucks, des Wortes Perſonen bedient, — dem zweiten von vornherein eine Stellung anweiſt, die ſein Eingehen in die menſchliche Natur zwar nicht im Sinne der natürlichen Vernunft als begreiflich, aber doch als verſtändlich für die lebendige Anſchauung des Glaubens erſcheinen läßt.

144.

Solche Beſtimmung findet Luther, auch nachdem er auf die genaueren ſpeculativen Unterſcheidungen früherer Kirchenlehrer, ohne jedoch allen Werth ihnen abzuſprechen, verzichtet hat, in den Begriffen des Wortes, in welchem oder durch welches alle Dinge erſchaffen ſind, und des Ebenbildes, in welchem ſich die Charakterzüge des ewigen Vaters ausprägen. Daß dieſes Ebenbild und dieſes Wort, oder daß, was gleich viel ſagt, der göttliche Sohn nicht nur von Ewigkeit her, ſondern auch in alle Ewigkeit hin von dem Vater gezeugt wird: auch dies gilt Luthern für eine Vorſtellung, unentbehrlich, um in der Unterſchiedenheit der Perſonen zugleich doch die Einheit des Weſens feſtzuhalten, und mit der ungetrübten Gottheit des Sohnes die Möglichkeit ſeiner Menſchwerdung vereinbar zu finden. [qq]

145.

Die Menſchwerdung des Sohnes, in der Geſtalt, wie ſie in Chriſtus erfolgt iſt, gilt auch ihm als bedingt durch die erbliche Sünde des menſchlichen Geſchlechts, oder durch die Zerſtörung des Ebenbildes der Gottheit, welches den Ureltern des menſchlichen Geſchlechtes anerſchaffen war. Daß dieſes Ebenbild, das in Adam verlorene und durch Chriſtus mittelſt des Glaubens an ſeine Auferſtehung wiederherzuſtellende, ein anderes iſt, als jenes ewige, innergöttliche Ebenbild, welches der Sohn ſelbſt iſt (144): dies wird von Luther, wie von andern Lehrern der Kirche als von ſelbſt ſich verſtehend vorausgeſetzt, ohne daß es zu dem Verſuche käme, über das Verhältniß dieſes doppelten Begriffs von göttlicher Ebenbildlichkeit eine genauere Rechenſchaft zu geben. [rr]

146.

Was nun aber die Art und Weiſe der Menſchwerdung in der

drücken den wahren Sinn Luthers vielleicht noch vollständiger aus, wenn wir sagen: die Auferstehung Christi ist eben dies und nichts anderes, als diese umgekehrte Menschwerdung. Sie ist die Einkehr der menschlichen Natur nach der Fülle ihrer realen und positiven Eigenschaften, welche durch die Einwohnung der göttlichen Natur in den historischen Christus von der Sünde gereinigt und in die ursprünglich ihr bestimmt gewesene Herrlichkeit wiederhergestellt worden war, in die Natur der Gottheit, der sie fortan als ein unablösliches Glied oder organisches Moment inwohnt. (u)

153.

Die so der Gottheit einverleibte, so in Gestalt der Allgemeinheit, als allgemeiner Begriff oder Gattungswesen mit der göttlichen Natur vereinigte Menschennatur ist es, was wir bei Luther allenthalben mit dem Namen des verherrlichten Leibes, des verklärten Fleisches und Blutes Christi bezeichnet finden. Zu dieser Ausdrucksweise hat ihm — neben den Aussprüchen des Herrn über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes im Evangelium des Johannes, — insbesondere das Sacrament des Altars den Anlaß gegeben. Aber keineswegs ist nur zum Behufe der Deutung dieses Sacramentes jener Zusammenhang von ihm erfunden worden.

154.

Unwillkürlich ist jedoch diese Ausdruckweise bezeichnend geworden für einen an sich negativen Zug der Lutherischen Christologie, den er selbst nicht ausdrücklich, nicht mit Bewußtsein ausgesprochen hat, aber den wir uns zum Bewußtsein bringen müssen, um in das eigentliche Wesen seines christologischen Standpunkts eine vollständige Einsicht zu gewinnen. Nämlich dafür, daß in dem auferstandenen und verklärten Christus in keiner Weise ein von dem göttlichen Selbstbewußtsein sei es der Sache, oder dem Begriffe nach unterschiedenes, menschliches Selbstbewußtsein oder Seelenleben angenommen werden kann.

155.

Keineswegs dieselbe Voraussetzung gilt nach Luthers Auffassung von dem historischen Christus im Laufe seines irdischen Lebens. In diesem haben wir, wie aus der obigen Darlegung (148) unwidersprechlich hervorgeht, trotz aller kirchlichen Terminologie von der Einheit der Person in beiden Naturen, welche mit dieser Voraus-

ſetzung nicht wohl verträglich ſcheint, ein von dem Selbſtbewußtſein des göttlichen Logos ſowohl real, als auch ideal unterſchiedenes Selbſtbewußtſein und Seelenleben allerdings vorauszuſetzen.

156.

Hieraus folgt, als unabweisliche, von Luther nirgends verleugnete, obwohl auch von ihm ſo wenig, wie vor ihm oder wie nach ihm von andern Lehrern der rechtgläubigen Kirche klar ausgeſprochene Conſequenz, der Satz, daß wir dieſes in menſchlicher Weiſe und menſchlicher Umgrenzung ſeiner ſelbſt bewußte Seelenleben, dieſe Ichheit im Tode Chriſti als erloſchen, oder in ſeiner Auferſtehung nothwendiger Weiſe als zurückgegangen in das einige Selbſtbewußtſein der Gottheit und von derſelben für immer aufgezehrt zu denken haben.

157.

Die Vorſtellung der verklärten oder vergotteten Leiblichkeit, als Vehikel für den Gedanken eines durch die Auferſtehung Chriſti in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Naturprincips der Menſchheit (153), ſagt alſo nichts anderes, als daß, nicht die Menſchheit ſelbſt nach der zeiträumlichen Wirklichkeit ihres geſchichtlichen Daſeins und Lebens, und eben ſo wenig ein einzelner Menſch nach der individuellen Wirklichkeit ſeines Seelendaſeins, ſeiner ſelbſtbewußten Ichheit, wohl aber, daß der an ſich ſeiende Grund, die lebendige Potenz oder Subſtanz der Menſchheit in die Gottheit eingetreten iſt, ſo daß fortan die Erzeugung und Geburt der Individuen nicht mehr blos aus dem nackten, durch die Sünde Gott entfremdeten Gattungsweſen, ſondern auch aus dieſer vergotteten Subſtanz der Menſchheit heraus erfolgen kann.

158.

Auch hier jedoch, ebenſo wie dort bei dem Eintritt der göttlichen Natur in die menſchliche des hiſtoriſchen Chriſtus (146), darf dieſe Vereinigung nicht als ein vollſtändiges, ein für allemal geſchehenes Aufgehen der menſchlichen Natur in die göttliche, oder umgekehrt, verſtanden werden. Es iſt die Aufgabe der Menſchheit, immer vollſtändiger in den Leib Chriſti hineinzuwachſen, und dieſe Aufgabe vollzieht ſich nicht durch menſchliche Willkür, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, mit der jetzt die menſchliche vereinigt iſt. Aber ſie vollzieht ſich allmälig, im Laufe der Zeit und der Geſchichte, indeß dabei die menſchliche Gattungsna-

tur auch als eine von der Natur der Gottheit unterſchiedene Potenz der Weſenheit fortbeſteht. (uu)

159.

Eben ſo wenig, als dort beim hiſtoriſchen Chriſtus von einer Zerſprengung der menſchlichen Natur durch die metaphyſiſchen Eigenſchaften der göttlichen (147), eben ſo wenig kann hier von einer Verunreinigung der göttlichen Natur durch die in ſie eingetretenen Eigenſchaften der menſchlichen die Rede ſein. Denn in der Potenz des Gattungsweſens findet keine der Umſchränkungen als Actus ſtatt, welche das Daſein der menſchlichen Einzelweſen bedingen, und die Sünde, an der allerdings nicht blos dieſe Einzelweſen, ſondern auch die Potenz der Gattung erkrankt iſt, iſt von derſelben, in ſo fern ſie durch Chriſti Auferſtehung mit der Gottheit geeinigt worden, ſchon zuvor durch ſeinen Tod von ihr hinweggenommen.

160.

Eben dieſe Potenz der Menſchennatur iſt nun aber in der Gottheit nicht eine ruhende, müſſige, ſondern eine unabläſſig thätige, wirkende. Sie iſt thätig, ſie wirkt unter der Theilnahme und Leitung Gottes des heiligen Geiſtes, in entſprechender Weiſe, wie ſchon für ſich die bloße Naturpotenz der Menſchheit, durch Ausgebärung von Individuen, in denen das mit dem Menſchlichen vereinigte Princip des Göttlichen lebendig iſt, durch fortſchreitende Ausſtattung dieſer Individuen mit der Fülle des Göttlichen, und durch ihre Vereinigung in eine Gemeinſchaft höherer Art, als jene, die ſchon in der gemeinen Menſchennatur enthalten iſt.

161.

In dieſem Werke der Neugebärung des menſchlichen Geſchlechts und der Begründung und Umgeſtaltung eines göttlichen Reiches innerhalb dieſes Geſchlechts vertritt alſo der verklärte Leib Chriſti die Stelle der Naturpotenz, welche wir auch in Luthers ächtem, wenn auch nicht ausdrücklich mit dieſem Worte ausgeſprochenen Sinne, ſo hier, wie bei jedem ſchöpferiſchen Proceß als wirkſam zu denken haben. Der Geiſt aber, der heilige, iſt die ethiſche Macht, welcher die Herrſchaft nicht blos über die creatürliche, ſondern auch über die göttliche oder vergottete Natur gehört.

162.

Das Reich, die Gemeinde der Heiligen, welche durch dieſen Proceß begründet und erhalten wird, iſt in der heiligen Schrift,

besonders in den Schriften des Apostels Paulus, ihrerseits mit dem Namen des Leibes Christi bezeichnet. Auch diesen Wortgebrauch hat sich Luther angeeignet; doch tritt er nur in seinen frühern Schriften stärker hervor, während er nach vollendeter Ausprägung eines Lehrtypus sich dem von uns bezeichneten Gebrauche unterordnet. (vv)

163.

In diesem Zusammenhange nun, in dieser Anschauung von dem verklärten Christusleibe wurzelt die Ansicht Luthers von der Bedeutung der Sacramente, und sie kann ihren Gründen und Motiven nach nur aus ihr begriffen werden. Denn obwohl nicht alle die Sätze, die er im Laufe des Streites, der sich über diese Lehre entspann, aufgestellt und mit eiserner Hartnäckigkeit behauptet hat, auch uns als nothwendige Folgerungen aus dem Grundprincip gelten können, so ist doch Luther seinerseits nur durch das Princip auf sie geführt worden, und er hat sie als unabtrennlich damit verknüpft erachtet.

164.

In Luthers frühern Schriften zwar finden wir das Wesen des Sacramentes allein in das Wort der Verheißung gesetzt, welches durch den historischen Christus an äußere Handlungen als Zeichen geknüpft ist, Zeichen der Gemeinschaft seines Leibes, welche eben dort vielfach selbst als der Leib des Herrn bezeichnet wird. Nur die Verheißung als solche wirkt durch den Glauben das Heil, welches durch das Sacrament gewährt werden soll, während das Zeichen ohne Gefahr der Verkürzung dieses Heiles auch wegbleiben kann, dafern nur der Glaube, der die Verheißung ergreift, vorhanden ist.

165.

Solchergestalt ist Luthern in dieser frühern Zeit die Taufe das Sacrament nicht der Sündenvergebung als eines actus forensis, wie sie von der damals herrschenden Kirche gefaßt worden war, sondern der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Glauben; daher sie auch den wirklichen lebendigen Glauben sogar in den Kindern, denen sie ertheilt wird, nothwendiger Weise voraussetzt. Das Abendmahl aber ist ihm das Sacrament, welches durch den sinnbildlichen Genuß des Brotes und des Weines, doch gleichfalls wesentlich nur im Glauben an das begleitende Wort, den ausdrücklichen Genuß jener Gemeinschaft, welche der Leib des Herrn selbst ist, gewährt. (ww)

166.

Damit indeß nicht befriedigt, weil so der Bedeutung des Naturprincips, welches im Begriffe des verklärten Christusleibes liegt (160), noch nicht vollständig ihr Recht zuerkannt schien, lehrte Luther bekanntlich später eine gegenständliche, durch das an die Zeichen geknüpfte Wort der göttlichen Allmacht bewirkte Mittheilung der Substanz dieses Leibes durch das Mittel der Zeichen auch ohne den Glauben. Immer jedoch blieb es ihm dabei, daß die heilbringende Wirksamkeit des Mitgetheilten in jedem Empfangenden durch seinen persönlichen Glauben bedingt wird.

167.

In die Vorstellung des hinter dem Brote des Abendmahls verborgenen Fleisches, so wie des hinter dem Kelche verborgenen Blutes Christi hat Luther nicht ohne eine Gewaltsamkeit, die er vor seinem theologischen Bewußtsein durch Berufung auf die Macht des einfachen, ein buchstäbliches Verständniß in Anspruch nehmenden Bibelwortes zu rechtfertigen suchte, den Begriff einer von dem Bewußtsein und dem sittlichen Seelenzustande der einzelnen Menschen unabhängigen, ein für allemal ihnen zu gegenständlichem Genusse dargebotenen Substantialität der mit dem Wesen der Gottheit vereinigten Menschennatur hineingelegt. (xx)

168.

Ganz die entsprechende Bedeutung hat für ihn die Vorstellung des Göttlichen, welches sich, von der durch Christus selbst empfangenen Taufe her, in welcher Luther das Urbild der sacramentlichen Taufhandlung erkennt, hinter das Wasser der Taufe verborgen hat. Auch hier ist es das Naturelement des in das Wesen der Gottheit aufgenommenen Gattungsbegriffs der Menschheit, was in gegenständlicher Weise an die Einzelnen herangebracht werden muß, damit es sich dieselben durch das Organ des Glaubens aneignen und zur realen Grundlage des subjectiven Heiles und Heilbewußtseins machen können. (yy)

169.

Mit dieser Annahme von dem Bedingtsein des heilbringenden Glaubens durch die sacramentliche Gegenständlichkeit des verklärten Christusleibes steht freilich in unlösbarem oder nur durch neue Gewaltsamkeiten lösbarem Widerspruch die unerschütterlich in Luther feststehende Annahme, daß den Heiligen des Alten Testa-

ments ſchon der einfache Glaube an die Verheißungen das Heil erworben habe; was er folgerechter Weiſe auch auf Chriſten erſtreckt, denen ohne ihre Schuld der äußerliche Empfang der Sacramente verſagt iſt. (zz)

170.

Und doch beruht dieſe Annahme zuletzt auf derſelben Grundlage, wie die Sacramentslehre und ihre chriſtologiſchen Vorausſetzungen, nämlich auf der feſten Ueberzeugung, daß Chriſtus ſelbſt es iſt, der im Glauben an die Verheißungen, ſei es an die Verheißungen auf ihn oder an ſeine eigenen, von uns ergriffen, durch dieſen Glauben Daſein und Geſtalt in uns gewinnt, und unſer Weſen und Selbſt dem ſeinigen einverleibt.

171.

Der Begriff dieſer Einverleibung bleibt Luthern nicht eine bildliche Ausdrucksweiſe, ſondern er hat ihm die vollſtändigſte und eigentlichſte Realität, für die ſich in ſeiner geſammten Denkweiſe nur irgend ein Platz findet. Der im Glauben wiedergeborene Menſch lebt nicht mehr als er ſelbſt, nicht mehr als daſſelbe natürliche Subject, das er vor ſeiner Wiedergeburt war, ſondern Chriſtus lebt in ihm als das alleinige Subject, deſſen Glied jeder Gläubige eben durch ſeinen Glauben iſt.

172.

Chriſtus, inſofern er in dieſer Weiſe den Gläubigen, den Gläubigen ſowohl vor als nach ſeiner Menſchwerdung, thatſächlich inwohnt, wird von Luther als der in realer Weiſe auferſtandene oder erhöhte bezeichnet, im ausdrücklichen Unterſchiede der hiſtoriſchen Auferſtehung, die er zum Behufe dieſer Unterſcheidung personalis exaltatio nennt, und es werden dieſem Chriſtus auf das Beſtimmteſte und Ausdrücklichſte alle die weſentlichen Prädicate beigelegt, welche dem hiſtoriſchen Chriſtus zukommen.

173.

Auf eben dieſen „realen" Chriſtus, — wir würden ihn nach dem in die neuere Wiſſenſchaft eingeführten Sprachgebrauch vielmehr den „idealen" nennen, — auf den Chriſtus, den jeder Gläubige im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne den ſeinigen nennen darf, fordert der klar vorliegende Zuſammenhang vieler Stellen in Luthers Schriften, jene Uebernahme der eigenen, perſönlichen Schuld eines Jeden auf Sein Haupt zu beziehen, wodurch

Chriſtus die Erlöſung der Gläubigen bewirkt hat (80). Iſt es meine Sünde, mein Tod, mein Teufel, welche Chriſtus nicht im einmaligen Kampfe bezwungen hat, ſondern immer aufs Neue in mir zu bekämpfen und zu überwinden findet (80): nun ſo iſt ganz in demſelben Sinne, wie jene Sünde, jener Tod und jener Teufel auch dieſer Chriſtus der meinige. Das heißt, er iſt in mir eben ſo real und lebendig, wie es vor dem von ihm errungenen Siege jene ſeine Feinde waren. (aaa)

174.

So alſo iſt es zu deuten, wenn gar nicht ſelten von einem fortgehenden Leiden, von einem fortgehenden oder ſtets wiederholten Tode oder einer eben ſolchen Auferſtehung Chriſti die Rede iſt, oder wenn der Tod Chriſti geradezu dem Tode, den in jedem Einzelnen die Sünde ſtirbt, ſeine Auferſtehung der Wiedergeburt und Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen gleichgeſetzt wird. Auch dieſe durchaus ſchriftmäßigen und zum Theil unmittelbar der Schrift entnommenen Ausdrucksformen ſind nicht als bildliche, ſondern ganz in derſelben Weiſe, wie die bereits erwähnten, als ſtreng und eigentlich gemeinte zu verſtehen.

175.

Sogar die Redewendung kommt hin und wieder vor, daß Chriſtus vom Anfange der Welt an geſtorben und auferſtanden iſt. Ganz unverkennbar kann ſie nur von jenem idealen Chriſtus geſagt ſein, der in jedem Gläubigen ſtirbt und auferſteht, und ſie ſetzt in dieſem idealen Chriſtus ſchon vor der Geburt des hiſtoriſchen ein Inwohnen ſolcher Eigenſchaften der menſchlichen Natur voraus, wie es nach dem ſonſtigen Zuſammenhange von Luthers Lehre allerdings nur in dem durch die Erzeugung und Geburt des hiſtoriſchen Chriſtus Menſch gewordenen Gottesſohne ſtattfinden zu können ſcheint. (bbb)

176.

Aus dem allen erhellt, wie ſehr diejenigen Luthern mißverſtanden haben, welche von dem Standpunkte ſeiner Lehre aus die Lehre bekämpfen zu müſſen meinten, daß Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit iſt, und daß wir nur durch ſein lebendiges Einwohnen in uns den rechtfertigenden heilbringenden Glauben erlangen können. Kaum dürfte unter den Sätzen Oſiander's, an denen die Nachfolger Luthers Anſtoß nahmen, auch nur einer

ſein, für den nicht gleichgeltende Aeußerungen in Menge bei Luther ſelbſt aufzufinden wären.

177.

Allerdings auch nach Luther iſt noch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Rechtfertigung des Menſchen durch den Glauben, und ſeiner Heiligung. Nur die erſtere wird unmittelbar durch ſeine Wiedergeburt, das heißt, wie wir es nach dem eben Geſagten werden faſſen dürfen, durch die Geburt des idealen Chriſtus in ihm gewirkt, während die Heiligung und mittelſt ihrer die vollendete myſtiſche Einigung mit Gott nur allmälig durch die fortſchreitende ſchöpferiſche Thätigkeit dieſes Chriſtus gewonnen wird, und im Laufe dieſes irdiſchen Lebens nie vollſtändig gewonnen werden kann. In dieſer geſammten Zeitperiode, da die Rechtfertigung erfolgt, die Heiligung aber noch nicht vollendet iſt, iſt auch die natürliche Selbſtheit noch nicht ganz erſtorben und der Menſch noch nicht vollſtändig in den idealen Chriſtus aufgegangen.

178.

Wer jedoch hieraus ſchließen wollte, daß die im Heilsbewußtſein des rechtfertigenden Glaubens dem Menſchen zugeſprochene Gerechtigkeit nicht wirklich die weſentliche Gerechtigkeit des verklärten Gottmenſchen ſein könne: der würde ganz eben ſo auch leugnen müſſen: daß der Chriſtus, welcher ſich der menſchlichen Natur durch die That der Menſchwerdung einverleibt hat, in Wahrheit der Göttliche, der ewige Gottesſohn ſein könne. Denn die Menſchheit als Ganzes wird eben ſo wenig durch die Einwohnung dieſes Gottesſohnes mit einem Male und ohne fortdauernden Kampf mit den, wenn auch durch die Auferſtehung des Gottesmenſchen niedergeworfenen, Mächten der Finſterniß geheiligt, wie der einzelne Menſch durch ſeine Wiedergeburt.

179.

Die gläubige Menſchheit, die unſichtbare Kirche, welcher Chriſtus in dieſem Sinne einwohnt, über die er als König herrſcht und die er als ewiger Hoherprieſter bei ſeinem Vater vertritt, während er ſich innerhalb ihrer ſelbſt fort und fort als der Prophet einer Zukunft ungetrübter Herrlichkeit erweiſt, wird von Luther ausdrücklich eingeſchloſſen in die Bezeichnung des Himmels, des göttlichen oder Himmelreiches. Sie iſt ihm, eben durch die Herrſchaft dieſes Chriſtus, ein ungetheiltes Ganze

mit dem Jenſeits, ſowohl mit demjenigen, in welches der einzelne Menſch unmittelbar nach ſeinem Tode eintritt, als auch mit jenem, welches für die geſammte Menſchheit durch die Zukunft ihres Herrn — nicht zu einem „tauſendjährigen Reiche", ſondern zu einem letzten Gericht und zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde eintreten wird. (ccc)

180.

Beſiegelt nämlich wird das Ganze dieſer Lehre durch Luthers, mit der in der abendländiſchen Kirche überhaupt vorwaltenden Anſicht im Weſentlichen übereinſtimmenden Deutung der apokalyptiſchen Weiſſagungen. Denn wenn er in den Kämpfen der Geiſterwelt, welche dort beſchrieben werden, nur den großen innern Kampf mit den Mächten der Finſterniß verſtanden wiſſen will, welchen die chriſtliche Kirche bis ans Ende der Tage durchzukämpfen hat: ſo beweiſt er damit, daß ihm als der Menſchenſohn, deſſen nahe Wiederkunft zur Begründung eines annoch in die irdiſche Weltordnung ſich einreihenden Reiches von den Apoſteln des Herrn erhofft und verkündigt, im Buche der Apokalypſe mit dichteriſchem Prophetenwort ausgemalt iſt, eben jener ideale Chriſtus gilt, deſſen Königsherrſchaft im weltgeſchichtlichen Leben des menſchlichen Geſchlechts bereits durch anderthalb Jahrtauſende gedauert hat. (ddd)

II. Der Gegenſatz der Lutheriſchen Chriſtologie zur Reformirten.

181.

Die im Obigen dargelegte chriſtologiſche Lehre iſt von Luther ſo wenig, wie bekanntlich auch ſeine übrigen theologiſchen Lehren, in einen ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang verarbeitet worden. Auch lag in ihr ſelbſt, weil ſie ſich ganz nur auf den Glauben, nicht auf das Wiſſen geſtellt hatte, gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, die Forderung ſolchen Zuſammenhangs.

182.

Es iſt vielmehr in ihr ſelbſt auf das Beſtimmteſte das Bewußtſein eines Gegenſatzes ausgeſprochen, in welchem ſie ſich durch ihre Auffaſſung des Glaubensprincips zum Erkenntnißprincip der menſchlichen Vernunft geſtellt hat. Iſt auch dieſer Gegenſatz nicht an ſich ſelbſt ein unüberwindlicher: ſo war er es doch für Luther,

und nicht für Luther nur persönlich, sondern für sein ganzes Zeitalter und die zunächst darauf folgenden Jahrhunderte.

183.

Aus der relativen Unüberwindlichkeit dieses Gegensatzes erklärt sich die Schwierigkeit gegenseitiger Verständigung zwischen Luther und Solchen, welche unabhängig von ihm denselben Weg des Glaubens und der Glaubenserkenntniß betreten hatten, ohne zu einer wissenschaftlichen Ausführung des Inhaltes dieser Erkenntniß mehr als er selbst befähigt zu sein.

184.

In diesem Falle befand sich vor allen andern Zeitgenossen der treffliche, von Luther so ungerecht verkannte und so hart zurückgestoßene Caspar Schwenkfeld von Ossingk. Wenn einer ähnlichen Ungerechtigkeit und Härte Luthers nächste Genossen und Nachfolger sich auch gegen Andreas Osiander schuldig machten: so muß es dahingestellt bleiben, in wie weit Luther persönlich solches Mißverständniß getheilt haben würde. (eee)

185.

Eben daraus erklärt sich ferner der Umstand, daß, wenn es dennoch, und wenn es schon von den nächsten Nachfolgern Luthers zum Theil noch unter seinen Augen unternommen wurde, den Inhalt seiner Lehre von dem Standpunkte aus, welchen der damalige Zustand philosophischer und theologischer Speculation allein zuließ, in ein wissenschaftliches System zu verarbeiten, dies nicht ohne wesentliche und tief eingreifende, wenn auch den Urhebern dieser Arbeit unbemerkt bleibende Entstellung ihres Sinnes geschehen konnte.

186.

Solche Entstellung giebt sich vor Allem kund in der unvermerkt erfolgten, von Luther selbst in ihren Anfängen ungerügt gebliebenen Wiedereinführung der Anselmischen Genugthuungslehre. Durch die seltsamste, aber in ihren Gründen und Anlässen keineswegs unerklärbare Verkehrung der Begriffe ist es geschehen, daß dieser Grundpfeiler des Gebäudes der päpstlichen Kirche (58 f.) als ein Grundpfeiler des Lutherthums hat betrachtet werden können.

187.

Wie mancherlei persönliche Zufälligkeiten auch bei dieser Wiedereinführung mögen obgewaltet haben: der eigentliche Grund, welcher

der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung eine ſo allgemeine, bis auf die neueſte Zeit unbeſtritten gebliebene Geltung in dem öffentlich anerkannten Lehrgebäude der Lutheriſchen Particularkirche verſchafft hat, iſt einzig in dem Bedürfniſſe des damaligen Standpunkts dogmatiſcher Syſtematik oder Wiſſenſchaftlichkeit zu ſuchen, den Inhalt des Glaubens in eine widerſpruchloſe Verkettung von Begriffen des endlichen Verſtandes zu faſſen, von Begriffen jener „Vernunft", welche Luther, in Folge der Einſicht in ihr Mißverhältniß zum Glaubensinhalte, zum Stillſchweigen in der Kirche verurtheilt hatte.

188.

Wie ſchon ehemals, in der mittelalterlichen Entwickelung des kirchlichen Lehrſyſtems, ganz eben ſo hat damals aufs Neue dieſe Vernunft der überſchwenglichen Idee göttlicher Gerechtigkeit, wie die heilige Schrift ſie lehrt und wie Luther ihr allein gehuldigt hat (21 f.), den gemeinen Verſtandsbegriff jener Gerechtigkeit untergeſchoben, wie er den Verhältniſſen des Staats und der bürgerlichen Geſellſchaft in der Menſchenwelt, aber nicht den Verhältniſſen des Reichs Gottes entſpricht.

189.

Zugleich mit dieſem Begriffe wurde, durch die unklar gebliebenen Vorausſetzungen der Lehre Luthers (29) allerdings begünſtigt, obwohl im entſchiedenen Widerſpruch eben ſo zu dem innerſten Geiſt, wie zu dem ausgeſprochenen Buchſtaben dieſer Lehre, dem natürlichen, unwiedergeborenen Menſchengeiſte, um ihn als zurechnungsfähig in dem Sinne, wie dieſer Begriff es fordert, erſcheinen zu laſſen, ein Theil jener Freiheit zurückgegeben, welche Luther, der ihn vor Gott überall nur als Materie einer neuen und höhern Schöpfung betrachtet wiſſen will, ihm ganz und ungetheilt abgeſprochen hatte. Auch dies in durchgängiger Analogie zu der Art und Weiſe, wie in der Kirche des Mittelalters, trotz dem Auguſtinus, der in ihr ein nicht geringeres Anſehen genoß, als Luther in der Lutheriſchen, der Semipelagianismus Platz ergriffen hatte.

190.

Bei dieſen Aenderungen konnte auch der Begriff des Glaubens und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, trotz aller emſigen Bemühung, Luthers reine Lehre darüber beizubehalten und trotz aller Entſchiedenheit des Bewußtſeins, wie daran der weſentliche Cha-

rakter des evangelisch-protestantischen Christenthums hängt, keineswegs unberührt bleiben. Es konnte nicht verhindert werden, daß der Begriff des Glaubens aufs Neue den vorwiegenden Charakter des äußerlichen, historischen Fürwahrhaltens erhielt, daß der innere, organisch-nothwendige Zusammenhang desselben mit den Eigenschaften der Gottheit, aus denen sich seine Forderung ableitet (35 f.), aufgelockert ward, und daß die im Glauben erfolgende Rechtfertigung nur als die willkürlich ertheilte Zurechnung, nicht als die sachliche Mittheilung eines fremden Verdienstes erschien.

191.

Die Lehre von den Werken des Mensch gewordenen Gottessohnes betreffend, so mußte durch dieses alles das in der Schriftlehre begründete, von der ältern Kirche und von Luther in seiner Wahrheit erkannte Verhältniß zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung (118 f.) aufs Neue verkehrt werden. Der Zweck seiner Menschwerdung ward wiederum in seinen Tod gesetzt, und die Auferstehung hauptsächlich nur aus dem Gesichtspunkte eines äußerlichen Mirakels, eines übernatürlichen Zeugnisses für die Göttlichkeit seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre gefaßt.

192.

Wenn nun demungeachtet die Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Christi in allen den näheren Bestimmungen beibehalten wurde, wie sie bei Luther aus der Bedeutung, welche für ihn der Glaube an Christi Auferstehung hat, von selbst sich ergeben (128 f.): so erhellt, daß diese Vorstellung in dem als rechtgläubig geltenden Systeme des Lutherthums ihres wahren Glaubensgrundes entbehrt, und in die Reihe jener leeren und frostigen Speculationen zu stehen kommt, welche von dem lebendigen Kirchenglauben fern zu halten die Reformation sich von vorn herein mit so vielem Eifer hatte angelegen sein lassen. (m)

193.

Das Mißverhältniß, in welchem sich nach dem allen das öffentlich in der Lutherischen Particularkirche anerkannte dogmatische System zu dem Sinn und Inhalt von Luthers ächter Lehre befindet, ist jedoch dem Glaubensbewußtsein innerhalb des Kreises dieser Kirche keineswegs ganz fremd geblieben. Es ist zu allen Zeiten ihres Bestehens immer aufs Neue wieder von den verschie-

denſten Seiten her bemerkt und gerügt worden und hat jenen vielgeſtaltigen, keineswegs unkirchlichen oder widerchriſtlichen Gegenſatz gegen die vermeintliche Rechtgläubigkeit jenes Syſtems hervorgerufen, deſſen ſtetes Vorhandenſein und unabläſſig lebendige Regſamkeit für die geſchichtliche Stellung der Lutheriſchen Kirchenparthei im Unterſchied von allen übrigen ſo bezeichnend iſt.

194.

Das Princip dieſes Gegenſatzes, inſofern er, in dem allgemeinen Glaubensprincip der Reformation überhaupt und in der perſönlichen Denkweiſe Luthers insbeſondere wurzelnd, in dieſem durchaus poſitiven Sinne eben nur gegen die Verkehrungen, welche die wiſſenſchaftliche Form des Lehrbegriffs mit ſich brachte, nicht gegen den Gehalt der Lehre ſelbſt gerichtet war, können wir mit dem Namen der Myſtik bezeichnen. Obgleich nicht erſt im Kreiſe der Lutheriſchen Kirche entſtanden, hat doch anerkannter Weiſe die Myſtik ſeit der Reformation, die ihr einen neuen Aufſchwung gab, hauptſächlich in dieſem Kreiſe ihren Sitz genommen.

195.

Innerhalb der Myſtik ſelbſt dürfen wir zwei Richtungen unterſcheiden, beide gleich ſehr in dem Princip von Luthers Lehre begründet und dem Geiſte ſeines Thuns verwandt, obgleich nicht in gleichem Maaße auch bei ihrer Entfaltung im Beſondern mit dieſem ſeinem Thun Schritt haltend, auch nicht gleich weit von den Lehren der Schule ab, oder über ſie hinausgehend: die pietiſtiſche und die theoſophiſche.

196.

Der Pietismus, — unter deſſen Begriff wir im weitern Sinne auch ſchon manche geſchichtlich ältere Erſcheinung inbegreifen können, vor jener, welche zuerſt ausdrücklich ſo genannt wurde, — führte, durchaus auf praktiſche Frömmigkeit und Gemüthsreligion gerichtet, einen ausdrücklichen Kampf nicht ſowohl gegen die beſondern, von dem ächten Glaubensgrund abgelöſten Beſtimmungen des kirchlichen Syſtems, in denen er vielmehr ſelbſt zum Theil befangen blieb, als vielmehr gegen deſſen Geſammtwirkung, gegen das Vorwalten der Verſtandesſpeculation und des hiſtoriſchen Glaubens, ſo wie daſſelbe durch die Herrſchaft der Schule vor der wahren Innerlichkeit des Glaubens und vor den aus dieſer Innerlichkeit hervorgehenden Aufgaben des Handelns begünſtigt ward.

197.

Die Theosophie dagegen oder theosophische Mystik, vollständig eingehend in den ganzen Umfang auch des theoretischen Glaubensbewußtseins, so wie sich dasselbe in Luthers Geiste entfaltet und in seinen Schriften ausgesprochen hat, machte es sich zur Aufgabe, die darin zurückgebliebenen Lücken auf dem Wege nicht der Verstandesspeculation, sondern derselben Glaubensanschauung auszufüllen, welche Luther unter Abweisung aller damit streitenden Ansprüche der menschlichen Vernunft einzig hatte gelten lassen. Dieser Weg mußte in vielen und wesentlichen Punkten einen ausdrücklichen Gegensatz auch zu den besondern Bestimmungen der Kirchenlehre zu Tage bringen.

198.

Nur in der Mystik, und zwar zunächst nur in ihrer theosophischen Richtung ist daher ein wirklicher Fortschritt innerhalb der durch Luther selbst vorgezeichneten Bahn theoretischer Glaubensentwickelung anzuerkennen. Doch war dieser Fortschritt weder ungetrübt durch mancherlei dem ursprünglichen Geiste der Lehre Luthers fremdartige Beimischungen, noch frei von dem Nachtheil einer sehr entschiedenen Abwendung von der äußern Praxis des kirchlichen Lebens, welches sich innerhalb des Kreises der Lutherischen Particularkirche ein für allemal an die Gestalt des öffentlich anerkannten Lehrsystems gebunden hatte. (555)

199.

Dies selbst nun aber, daß jene Kirche sich solchergestalt an eine bestimmte Gestalt kirchlicher Wissenschaft gebunden hatte, ist nicht als ein zufälliger Umstand anzusehen. Es bethätigt sich darin die allgemeine Wahrheit, daß die Wissenschaft für die christliche Kirche ein Bedürfniß ist, daß die Kirche nicht ohne Wissenschaft bestehen kann. Wo die Bedingungen zu einer vollkommnen, den Glaubensinhalt auf eine seinem wahren Inhalt entsprechende Weise darstellenden Wissenschaft noch nicht gegeben sind: da wird sie sich eher mit einer unvollständigen und mangelhaften begnügen, als daß sie auf alle Wissenschaft verzichten sollte.

200.

Hiermit ist freilich nicht gesagt, daß die Geltung jenes eigenthümlichen dogmatischen Systems, wie es aus der Verarbeitung des von Luther ausgesprochenen Glaubensinhalts durch Verstandesspeculation hervorgegangen ist, für die Kirche, die christliche, die

und den Wein des Abendmahls hatte festknüpfen wollen, war für seine Gegner der Gegenstand der Bestreitung. Sie bekämpften zugleich damit die Voraussetzung dieser Allgegenwart selbst, und in ihr die Gesammtheit der Modalitäten, unter denen Luther, in Anknüpfung an seinen Begriff von der Bedeutung der Auferstehungsthatsache, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in dem verklärten, mittelbar aber auch in dem historischen Christus gedacht hatte. (lll)

208.

Zu diesem Kampfe lag das eigentliche, obgleich nicht klar ausgesprochene, nicht von ihnen selbst zu vollkommen deutlichem Bewußtsein erhobene Motiv in dem Gefühl, daß man auf dem Wege Luthers, so lange nicht noch andere, seiner Glaubensanschauung fremd gebliebene Elemente speculativer und geschichtlicher Natur hinzugenommen sind, nicht fortschreiten kann, ohne, was freilich nicht in Luthers Absicht lag, aber mit unabweislicher Nothwendigkeit aus seinen Voraussetzungen sich ergiebt, auf die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit des historischen Christus zu verzichten.

209.

Solche Verzichtleistung lag allerdings, aller Protestationen gegen Doketismus, Apollinarismus, Eutychianismus ungeachtet, in dem Sinne eines großen Theiles der bisherigen Kirchenlehre, und sogar in dem Buchstaben der öffentlich geltenden. Denn obgleich der Ausdruck Unpersönlichkeit (ἀνυποστασία), von der menschlichen Natur Christi, hauptsächlich zur Abwehr der Nestorianischen Spaltung des historischen Christus in eine doppelte Persönlichkeit gebraucht, an sich selbst auch eine andere Deutung zuläßt, und stets von Vielen, die Urheber und Bekenner des reformirten Lehrbegriffs mit eingerechnet, in anderem Sinne gedeutet worden ist: so scheint er doch unmittelbar nichts anderes, als eben dies zu sagen, daß Christus, der historische, nicht als Geschöpf, nicht in gleichem Sinne, wie andere vernünftige und geistige Creaturen, eine selbstständige unsterbliche Persönlichkeit, der Gottheit gegenüber, obwohl in innigster Einigung mit ihrer Natur und auf keine Weise ohne sie behauptet. (mmm)

210.

Nicht Alle zwar, welche sich zum Begriff der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in diesem Sinne bekannten, mögen sich die Unmöglichkeit zu deutlichem Bewußtsein gebracht haben,

unter dieſer Vorausſetzung eine Fortdauer des menſchlichen Seelenlebens, welches ſie doch dem hiſtoriſchen Chriſtus bis zum Augenblick ſeines irdiſchen Todes zugeſtehen, auch nach dieſem Tode und ſeit ſeiner Auferſtehung anzunehmen. War ja doch auch die Vorſtellung der verklärten Leiblichkeit ſeines Auferſtehungskörpers noch in mehrfache Unklarheit verwickelt für Viele, vielleicht für die Meiſten derer, welche mit Luther oder vor ihm dieſem Körper eine gleiche Unendlichkeit und Allgegenwart mit der eignen Natur Gottes zuzuſchreiben ſich nicht entbrechen konnten.

211.

Mit dieſer Unklarheit in Bezug auf Leib ſowohl als Seele des auferſtandenen Chriſtus iſt auch Luthers Lehre behaftet, und manche Aeußerung ſeiner Schriften, insbeſondere aber ſein Streit mit Schwenkfeld läßt vermuthen, daß er die volle Klarheit über dieſe Punkte nicht einmal ertragen haben würde. Aber es iſt außer Zweifel, daß das Dogma von der Allgegenwart des verherrlichten Leibes nur ausgeſprochen werden kann von einem Standpunkte, der als die Seele dieſes Leibes keine andere, als das eigene Ich der Gottheit kennt, ſo nämlich, wie daſſelbe, als ewiger Sohn oder Logos, in zeit- und anfangsloſer Selbſtgebärung ſich ſelbſt auswirkt.

212.

Es kann nicht behauptet werden, daß in den innern Zuſammenhang und in die unvermeidlichen Conſequenzen von Luthers Anſchauung ſeine Schweizeriſchen Gegner eine deutlichere Einſicht beſeſſen hätten, als er ſelbſt. Wohl aber läßt ſich als erweislich dies anſehen, daß die unſterbliche Fortdauer der Seele Chriſti in menſchlicher Weiſe als einer ſelbſtbewußten, von Gottes Selbſtbewußtſein unterſchiedenen Perſönlichkeit ihnen, ſo wenig ſie dieſelbe beſonders hervorzuheben Veranlaſſung fanden, als eine von ſelbſt ſich verſtehende Vorausſetzung feſtſtand, und daß eben in dieſer Vorausſetzung der Grund für ſie lag, weshalb ihnen die Annahme einer Allgegenwart des verklärten Chriſtusleibes, wie Luthers Abendmahlslehre ſie fordert, als undenkbar erſchien. [nnn]

213.

Solche Vorausſetzung hatte ſich ihnen zwar nicht mit gleicher Unmittelbarkeit und gleich innerer Nothwendigkeit aus dem eigenthümlichen Glaubensprincip der Reformation (15 ff.) ergeben, wie Luthern die Mehrzahl der oben dargelegten Lehrſätze, mit Ein-

ſchluß jener chriſtologiſchen, welche für die Gegner ein ausdrücklicher Gegenſtand der Verwerfung geworden ſind, nach der Seite ihres poſitiven theologiſchen Gehalts. Aber ſie trägt in ſich ſelbſt und in ihrem Zuſammenhange mit dem gegenſtändlichen Inhalte des chriſtlichen Glaubens, dem hiſtoriſchen ſowohl als auch dem dogmatiſchen, eine Berechtigung, deren Vollgefühl dem über ſie ausgebrochenen Streite auch von Seiten ihrer Vertreter den Charakter eines Principienſtreites geben mußte.

214.

Daß die Möglichkeit des durch die Gerechtigkeit des Glaubens zu erwerbenden Heiles für die Menſchheit an der Wirklichkeit der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes hängt, iſt die auch von Luther unangetaſtet gebliebene Lehre des Chriſtenthums überhaupt. Hatte nun Luther, hierin mit dem urſprünglichen Sinne des Chriſtenthums noch keineswegs im Widerſpruch, dieſe Menſchwerdung, inſofern ſie in Geſtalt der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Chriſti erfolgt iſt, weſentlich nur als Durchgang zu der in Chriſti Auferſtehung erfolgten Verklärung oder Vergottung der Menſchennatur gefaßt (151 f.): ſo verweilten dagegen jene ſeine anfänglichen Genoſſen und nachmaligen Gegner auf jenem erſten Stadium, und ſie brachten ſich die Bedingungen zu deutlichem Bewußtſein, ohne deren Eintritt der Begriff der geſchichtlichen Menſchwerdung keine innere Wahrheit würde haben können.

215.

Die geſchichtliche That der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes kann — dieſe Vorausſetzung lag von vorn herein im chriſtlichen Religionsbewußtſein, und iſt von der Kirche in jahrhundertlangem Kampfe gegen eine Reihe abweichender Lehrmeinungen nach den verſchiedenſten Seiten durchgefochten und bekräftigt worden, — als wirklich erfolgt nur dann gelten, wenn ein einzelner wirklicher Menſch, ein geſchichtliches Individuum, mit allen natürlichen und geiſtigen Eigenſchaften, welche das Weſen der Menſchheit ausmachen, ſo vollſtändig mit der Natur des Göttlichen durchdrungen auftritt, daß er für ſich ſelbſt ſich als Eins mit der Gottheit weiß, und daß, wer ihn erblickt, in ihm nicht blos als in einem creatürlichen Abbilde, ſondern gleich wie im Urbilde ſelbſt, die Gottheit anſchaut.

216.

Solche Durchgottung eines menſchlichen Individuums nun,

mit welchem Recht könnte von ihr behauptet werden, daß ſie nur für dieſes irdiſche Leben ſtattfinden, daß ſie dem Individuum die Beſtimmung, die es kraft ſeiner Menſchheit hat, als Individuum fortzubeſtehen und mit einem Leibe der Herrlichkeit, der ihm als Individuum eigen, und alſo nicht, wie der göttliche, allgegenwärtig und dem Genuſſe Aller preisgegeben iſt, überkleidet zu werden, entziehen, und nicht vielmehr in noch viel höherem Maaße ſie ihm ertheilen ſollte, als ſie jedem andern, im Geiſte, dem heiligen, wiedergeborenen Individuum, eben durch ſeine Wiedergeburt ertheilt wird?

217.

Es iſt natürlich, daß dieſe Frage nicht ausdrücklich in dieſer Geſtalt von den Urhebern der reformirten Kirchenpartei aufgeworfen ward. Denn bei der Unklarheit, worin über den Inhalt derſelben mit der geſammten bisherigen Kirchenlehre auch Luther zurückgeblieben war (210), ſtand der Annahme kein Hinderniß entgegen, daß auch er ihre Beantwortung, und zwar in dem nämlichen Sinne, wie ſie ſelbſt, als ſelbſtverſtändlich vorausſetzen würde. So groß war durchgehends noch die Scheu jenes Zeitalters, über dieſen Punkt zur letzten Klarheit zu gelangen, daß Luthers Gegner an jener Vorausſetzung ſelbſt den Faden ihrer gegen ihn gerichteten Beweisführung anſpinnen konnten, ohne doch dadurch ein unmittelbares Ausſprechen des Gegenſatzes, der in Bezug auf die Vorausſetzung obwaltete, herbeizuführen.

218.

Demungeachtet wird bei aufmerkſamer Durchforſchung der beiderſeitigen Sinnesweiſe kaum darüber ein Zweifel bleiben, daß der innerſte Grund des Mißverſtändniſſes, wodurch die evangeliſche Kirche in zwei Hauptparteien geſpalten worden iſt, allein an dieſem Punkte, allein in der entgegengeſetzten, obgleich nicht unmittelbar mit Worten ausgeſprochenen Beantwortung jener in den Zuſammenhang der Chriſtologie und durch ſie der theologiſchen Erkenntniß überhaupt ſo tief eingreifenden Frage geſucht werden muß. Luther hatte, von ſeinem Glaubensſtandpunkt aus, der ihm, während er ihm einen Theil der Gegenſtändlichkeit des Glaubens mit dem hellſten Lichte beleuchtet erſcheinen ließ, einen andern in das Dunkel zurückſtellte, ſie, ohne es ſich ſelbſt einzugeſtehen, im entgegengeſetzten Sinne beantwortet von jenem, welcher den Schweizern, und mit ihnen uns ſelbſt nebſt dem größern Theil unſerer Zeitgenoſſen, als der allein annehmliche erſcheinen will. (ooo)

219.

Die Schweizeriſchen Reformatoren, wenn ihnen die volle menſchliche Wirklichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus nicht blos im irdiſchen, ſondern auch im nachirdiſchen Leben vor Allem feſtſtand, waren und blieben jedoch weit davon entfernt, auf den Glaubensſatz, daß dieſer Chriſtus der menſchgewordene Gottesſohn ſei, zu verzichten. Auch ihnen blieb, wie Luthern (142), der trinitariſche Hintergrund unangetaſtet, auf welchen die Lehre der rechtgläubigen Kirche den Begriff dieſer Menſchwerdung aufgetragen hatte, und höchſtens in leiſen Abſchattungen ihrer Anſicht von jenem Hintergrunde werden die Spuren der Richtung, die ſie in der Auffaſſung dieſes Begriffs eingeſchlagen hatten, dem Kundigen bemerklich.

220.

Zu dieſen Abſchattungen rechne ich insbeſondere die mehr bei ihnen, als bei Luther, in Ehren gehaltenen und öfters erneuten Verſuche, in der Weiſe der ältern Kirchenlehrer, beſonders des Auguſtinus, den Unterſchied der drei Glieder des Trinitätsbegriffs ſpeculativ zu begründen und zu verdeutlichen; ſo wie auch, damit in unſtreitigem Zuſammenhange, die vorwaltende Neigung, dieſen Unterſchied, nach Zurückdrängung des ſchrofferen hypoſtatiſchen Gegenſatzes, in der milderen Weiſe zu faſſen, welche man mit dem Namen des Modalismus zu bezeichnen pflegt.

221.

Weil nämlich nach dieſem Lehrtypus die Perſönlichkeit des Gottmenſchen bereits durch die hiſtoriſche Auffaſſung ſeiner menſchlichen Erſcheinung geſichert war: ſo war das Intereſſe der hypoſtatiſchen Auffaſſung der mit ihm als vereinigt zu denkenden Perſönlichkeit des Logos ein geringeres. Ja, der Begriff dieſer Vereinigung ſelbſt konnte durch eine ſolche Auffaſſung nur als erſchwert erſcheinen, während er dagegen durch die erneuerten trinitariſchen Philoſopheme der patriſtiſchen und der ſcholaſtiſchen Zeit, welche den Begriff des göttlichen Sohnes von vorn herein in eine ausdrückliche Beziehung zur Schöpfung ſetzen, nicht wenig erleichtert ward. (ppp)

222.

Aber, wenn auch in dem Glauben an eine thatſächliche Menſchwerdung des göttlichen Sohnes überhaupt in Chriſti Perſon mit Luther und mit der geſammten Kirche einig, theilten die Urheber des reformirten Bekenntniſſes doch nicht die eigenthümliche An-

ſchauung des Erſteren von der gegenſeitigen Durchdringung beider Naturen, der göttlichen und der menſchlichen, in der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus durch die wechſelſeitige Mittheilung ihrer Eigenſchaften (146 f.), und insbeſondere nicht von der Art und Weiſe, wie nach Luther durch die Auferſtehung Chriſti das allgemeine Weſen der menſchlichen Gattungsnatur dem Weſen der Gottheit einverleibt worden iſt. (151 f.) (qqq)

223.

Konnte es nach dem Bisхergeſagten ſo ſcheinen, als ob in dem Gegenſatze, der in Bezug auf dieſe chriſtologiſchen Fragen zwiſchen den Bekenntniſſen der evangeliſchen Kirche hervortrat, das poſitive Intereſſe ganz nur auf der reformirten Seite zu ſuchen ſei, inſofern nämlich dieſe die Vollſtändigkeit des menſchlich realen Daſeins Chriſti gegen Luther zu vertreten hatte: ſo findet ſich bei genauerer Betrachtung, daß das Verhältniß ein anderes iſt. Denn auch in jenen Anſchauungen, deren einſeitiges Ergreifen und Verfolgen den oben bezeichneten Mangel bei Luther verſchuldet hatte, lag ein poſitiver Gehalt, der den Reformirten bei der Vertretung des dort Mangelnden in ganz entſprechender Weiſe verloren ging oder verkümmert ward, wie Luthern die vollſtändige Realität des hiſtoriſchen Chriſtus.

224.

Daß die Reformirten die Allgegenwart des verklärten Leibes Chriſti, des Auferſtandenen, in Abrede ſtellten: dies hat einerſeits zwar den poſitiven Grund, daß ſolcher Leib unmöglich als der Leib einer, obgleich von der Erde abgeſchiedenen, doch auch nach dieſem Abſcheiden noch in menſchlicher Weiſe lebendigen und realen Perſönlichkeit gedacht werden kann (212). Aber es liegt darin zugleich die Verneinung eines poſitiven Glaubensinhaltes; wenn anders für den Begriff der Verklärung oder Vergottung der menſchlichen Gattungsnatur, welchen Luther in die Vorſtellung des allgegenwärtigen Leibes Chriſti hineingelegt hatte, mit Recht die Bedeutung ſolches Glaubensinhaltes darf in Anſpruch genommen werden.

225.

Das Bewußtſein dieſes Poſitiven iſt es, was ſich in dem Streite über die Bedeutung des Sacramentes auf Luthers Seite in der Weiſe kund gab, daß er ſeinen Gegnern, aber nicht umgekehrt dieſe ihm, den Beſitz einer zur Integrität des Glaubensinhalts

wesentlich gehörigen Inhaltsbestimmung abzusprechen sich veranlaßt finden konnte. Denn in die Vorstellung des sacramentlichen Genusses hatte sich für ihn die ganze Fülle der Beseligung hineingelegt, welche dem Gläubigen die mystische Versenkung in die Idee der in das Wesen der Gottheit aufgenommenen und mit ihr geeinigten Menschennatur zu gewähren vermag (166).

226.

Für die Reformirten ihrerseits hatte sich zwar das positive Interesse, welches sie gegen Luther zu vertreten hatten, nicht mit gleicher Unmittelbarkeit in den Sacramentsstreit hineingelegt; daher dieser Streit auch von ihrer Seite mit minderer Leidenschaft geführt, und nicht schlechthin von seiner Schlichtung die Dauer der kirchlichen Gemeinschaft abhängig gemacht ward. Wohl aber knüpfte sich auch für sie dasselbe mittelbar daran. Denn der eigentliche Beweggrund ihres Widerspruchs war eben kein anderer, als die Ueberzeugung, daß mit Luthers Ansicht von der Allgegenwart des verklärten Christusleibes die persönliche Fortdauer des historischen Christus im Jenseits des himmlischen Reiches unvereinbar ist.

227.

Allerdings also stand in dem Streite, welcher die Trennung der evangelischen Kirchenpartheien und ihrer Bekenntnisse veranlaßt hat, ein positiver Glaubensinhalt einem positiven Glaubensinhalt gegenüber. Auf reformirter Seite der Begriff des historischen Christus in seiner vollen, menschlich lebendigen Wirklichkeit, deren Bedingungen, zwar nicht absichtlich und ausdrücklich, aber unwillkürlich und der Sache nach, durch Luther verläugnet wurden. Auf Lutherischer Seite der Begriff einer durch Christi Auferstehung in Gestalt der Allgemeinheit und Unendlichkeit hergestellten, den Individuen des menschlichen Geschlechts zur Anneigung durch Glauben und Taufe und zu lebendigem, sacramentlichem Genusse unabläßig dargebotenen gottmenschlichen Natur oder Leiblichkeit.

228.

Auch der Begriff dieser Leiblichkeit war jedoch von den Urhebern des reformirten Bekenntnisses eben nur als Begriff verläugnet worden, weil es ihnen nicht hatte gelingen wollen, ihn mit der Integrität der menschlichen Natur des Heilands für ihr Bewußtsein in Uebereinstimmung zu bringen. Die gläubige Durchdringung mit dem wesentlichen Gehalt jener verklärten Natur fehlte

ihnen persönlich eben so wenig, wie Luthern seinerseits der lebendige Glaube an die Wirklichkeit des historischen Christus. Der Streit, wenn er auch nicht seinem ursprünglichen Charakter nach ein wissenschaftlicher war, wurzelte doch von beiden Seiten an der Stelle des gläubigen Gemüths, wo das Glaubensbewußtsein in das wissenschaftlich speculative Bewußtsein übergeht.

229.

Es war demzufolge natürlich, daß aus der ausgesprochenen Differenz ein wissenschaftlicher Proceß sich entspinnen mußte, in welchem die Gegensätze des Glaubensstandpunktes zu einem Gegensatze dogmatischer Systeme sich entfalteten. Doch konnte es bei dem Standpunkte der wissenschaftlichen Zeitbildung nicht beiden Glaubensrichtungen gelingen, sich in diesem Systeme auf gleich reine und gleich vollständige Weise auszuprägen.

230.

Zur damaligen Gestalt dieser Bildung stand nämlich von vorn herein der reformirte Glaube in einer ungleich näheren Wesens- und Charakterverwandtschaft, als der Lutherische. Und zwar ist diese Verwandtschaft nicht blos durch zufällige Umstände und Verhältnisse der Persönlichkeiten bedingt, sondern sie liegt unmittelbar in der Grundbeschaffenheit und Grundrichtung dieses Glaubens selbst.

231.

Der Begriff des historischen Christus, in der Weise ausdrücklich unterschieden, wie es in der Ansicht der Reformirten geschehen ist, von den rein idealen Elementen des Gottesbegriffs, mit denen er bei Luther in unklarer Vermischung blieb, läßt nämlich einer wissenschaftlichen Darlegung und Entwickelung dieser Elemente freiern Raum auch in der mehr verstandesmäßigen, als speculativ vernunftmäßigen Weise, wie sie den dogmatischen Gedankenformen jener Zeit die allein gemäße war; während für die gleichmäßige Ausbildung des Lutherischen Systems eben die Unklarheit jener Vermischung eine nur schwer zu überwindende Hemmung war.

232.

So erklärt es sich, wie nur die reformirte Lehre, nicht die Lutherische, in ganz ungehinderter Weise Besitz ergreifen konnte von dem Begriffe, der auf jener Bildungsstufe allein sich eignete zum wissenschaftlichen Princip für einen vollständig ausgeführten und mit systematischer Folgerichtigkeit durchgeführten Lehrbegriff, und

236.

Mußte nun auch von dieſer Schwierigkeit die Lehre der Reformirten, inſofern ſie ſich mit Luthers Glaubensprincip durchdrungen hatte, nicht minder, wie Luthers eigene, betroffen werden, ſo ward doch eine durchgängig verſchiedene Haltung beider Lehren in dieſem Punkte durch denſelben Umſtand verurſacht, der für die kirchliche Abtrennung beider Partheien der entſcheidende geworden iſt. Es lag, wie wir bemerkten (84 f.), tief begründet in Luthers Glaubensanſchauung, die verklärte Menſchheit Chriſti ſowohl an ſich ſelbſt, wie auch in den einzelnen Gläubigen, als das Ergebniß eines Kampfes auf Leben und Tod mit den Mächten der Sünde und des Todes anzuſehen. Dies mußte ihn verhindern, in dem Zuſammenhange ſeiner Lehre dem Prädeſtinationsbegriff die principielle Stellung einzuräumen, die er im Syſtem der reformirten Lehre eingenommen hat, und dies eben hat in dem dogmatiſchen Syſtem der Lutheriſchen Schule die Wiedereinführung einer Freiheitsvorſtellung zur Folge gehabt, welche mit den ausdrücklichen Vorausſetzungen Luthers ſo wenig, wie mit den eigenen theologiſchen Vorausſetzungen des Syſtems, im Einklange ſteht (189).

237.

Im reformirten Syſtem dagegen mußte, ſowohl durch die principielle Stellung dieſes Begriffs, als auch durch die abweichende Faſſung der Heilsthatſache in Chriſti Perſönlichkeit, der Zuſammenhang wo nicht geſprengt, doch aufgelockert werden, den Luther, nicht in wiſſenſchaftlicher Weiſe, ſondern in der Weiſe unmittelbarer Glaubensanſchauung aus dem großen Princip der Gerechtigkeit des Glaubens herausgeſponnen hatte. Mit der Bedeutung des Begriffs von Chriſti Auferſtehung, in welchen bei Luther die Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti ausgemündet hatte (122 f.), mußten Sinn und Gehalt dieſer Lehre in weſentlichen Punkten andere werden.

238.

Es iſt nämlich klar, daß die Auferſtehung, — hier nicht, wie bei Luther, als Einverleibung der menſchlichen Gattungsnatur nach vollbrachtem Siege über die Mächte der Sünde und des Todes in die ewige Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes, ſondern als Ueberkleidung der menſchlichen Seele Chriſti mit einer, obwohl verherrlichten, doch immer nur menſchlich begrenzten Leiblichkeit verſtanden, — nicht in gleicher Weiſe, wie dort, als Gipfel des Erlöſungs-

werden erscheinen könne, wenn nicht mehr die reale Theilhaftigkeit an ihr oder an dem aus ihr hervorgegangenen allgemeinen Auferstehungsleibe, sondern der einzige Rechtfertigungsgrund der Gnadenwahl als der eigentliche Grund des Heils der Gläubigen betrachtet wird.

239.

Wird, in Gemäßheit dieses Rechtfertigungsgrundes, Christus als Werkzeug niemehr denn als eigentlicher Realgrund des Heiles der Gläubigen angesehen, so ist es natürlich, daß die Bedeutung seines menschlichen Thuns und Leidens kann vorzugsweise in dem gesucht wird, was er als historische Persönlichkeit während seines irdischen Lebens gethan und gelitten hat. Die Person des erhöhten Christus tritt in der reformirten Lehre zurück gegen die des erniedrigten, in welcher er den Gläubigen zugleich das vom Gesetz verlangte Gnadenmittel und Vorbild ist. Die Erhöhung gilt nur als selbstverständliche Folge der Erniedrigung und die Königswürde des erhöhten Christus wird darauf beschränkt, von der allseitigen Herrschermacht des dreieinigen Gottes. —

240.

So ist denn auch jenen den Irrthümlichen Begriff der stellvertretenden, durch Christi Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten Genugthuung der Gegensatz in der reformirten Lehre nicht mehr geworden, wie in der alten Lehre. Zwar konnte auch in dieser Lehre nicht ganz in Abrede gestellt werden, daß Christus den Fluch des göttlichen Gesetzes getragen habe. Hätte er darum der von Gott bestimmte Zweck der Gerechtigkeit des Gesetzes nicht verwirklichen können, so würde auch der strenge Gnadenkonnexionsbegriff in Frage gestellt sein. Allein Niemand wollte eine Vorstellung von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes haben, welche auf der Voraussetzung menschlicher Sünd- und Willkürfreiheit beruhte, und einer Strafleistung in dem Sinne von Ersatz der eingetretenen Willensverletzung Gottes durch Schmerzleiden eines Mittlers irgend einen Raum einräumte. Demzufolge sieht man, daß die Lehrer des reformirten Lehrbegriffs sowohl in Absicht auf die Vollkommenheit der heiligen Gesetzesforderung möglich reden, als auch in Betreff der [illegible]

Unbedingtheit des Begriffs göttlicher Allmacht, die freilich einer pelagianisirenden Auffassung des Begriffs göttlicher Gerechtigkeit nicht günstig war, mußte andererseits doch das Leiden und den Tod Christi, statt deren, wenn sie ihr nur als Mittel dienen sollten, diese Allmacht so leicht ein anderes Mittel hätte finden können, im Lichte eines Selbstzweckes zu betrachten nöthigen. Für diese Betrachtungsweise aber wird sich stets die Theorie des Anselmus als nächstliegende Fassung darbieten.

242.

Am wenigsten konnte in dem Zusammenhange der reformirten Lehre Luthers Anschauung von dem Kampfe, welchen Christus mit der feindseligen Macht des Gesetzes zu bestehen hatte (103 ff.) eine Stelle finden. Denn das Mosaische Gesetz konnte sammt der Gestaltung des religiösen Bewußtseins, die von ihm ausgegangen ist, nach den Principien dieser Lehre nicht wohl anders, denn als unmittelbarer Ausdruck des Willens der Gottheit angesehen werden, für Christus als menschliche, historische Persönlichkeit von eben so moralisch bindender Gewalt, wie für alle andern Menschen, und von ihm doch immer nur in der Weise zu beseitigen, daß unmittelbar damit ein anderes Gesetz an seine Stelle trat. (111)

243.

Das stärkere Hervortreten sowohl einerseits des Momentes der Gesetzlichkeit, als andrerseits des historischen Momentes in der reformirten Lehre mußte ferner eine strengere Buchstäblichkeit im Anschluß an das geschriebene Wort der Offenbarungsurkunden zur Folge haben, während Luther, obgleich die göttliche Eingebung dieser Urkunden und die unbedingte Geltung ihres Inhalts als Richtschnur für den Glauben grundsätzlich anerkennend, doch, des idealen Gehaltes sicher, aus dem heraus sich ihm seine Glaubensanschauung gestaltete, im Einzelnen eine freiere kritische Stellung zu ihnen behauptet hatte.

244.

Es ist daher nicht als unrichtig anzusehen, wenn Einige den grundwesentlichen Unterschied der reformirten Lehre von der Lutherischen nicht besser als dadurch bezeichnen zu können glauben, daß sie von der letzteren sagen, sie habe sich unmittelbar aus dem sachlichen Principe der Reformation (15), aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens, von der ersteren dagegen, sie habe sich viel-

mehr aus ihrem Formprincip, der alleinigen Geltung der Schrift als Richtſchnur für den Glauben entwickelt. Doch iſt dieſe Anſchließung an das Formprincip ihrerſeits, wie wir geſehen haben, nicht unmotivirt durch Charakterzüge, welche richtiger wohl als ihr eigentlicher Grund, als umgekehrt, ſie ſelbſt als Grund von jener angeſehen werden. (uuu)

245.

Wenn endlich die reformirte Kirchenparthei zu allen Zeiten mehr, als die Lutheriſche, Neigung und Fähigkeit gezeigt hat, in das öffentliche Leben der Staaten, der Völker und der bürgerlichen Geſellſchaft lebhaft und thätig einzugreifen: ſo ſteht auch dieſer Charakterzug mit der Eigenthümlichkeit ihrer chriſtologiſchen Lehre in engerem Zuſammenhange, als es beim erſten Anblick ſcheinen mag. Unwillkürlich giebt ſich darin der Trieb kund, einen Erſatz zu finden für das lebendige Gefühl der unmittelbar wirklichen Gemeinſchaft des himmliſchen Reiches, welches dem Lutheraner aus dem Bewußtſein der wirklich erfolgten Einverleibung in den verklärten Körper Chriſti und der ſtets zum fühlbaren Genuſſe dargebotenen Gegenwart dieſer Leiblichkeit zu ſchöpfen vergönnt war.

246.

Daß nämlich die wahre Weſenheit des Heils, welches Chriſtus den Seinigen gebracht hat, in der Gründung einer Lebensgemeinſchaft beſteht, welcher der Gläubige durch ſeine geiſtige Wiedergeburt als lebendiges Glied einverleibt wird: von dieſer großen Grundwahrheit des Chriſtenthums überhaupt waren die Häupter der reformirten Parthei ganz eben ſo innig durchdrungen, wie Luther ſeinerſeits (77 f.). Durch die leichtere Verſtändlichkeit des Ausdrucks, den ſie auf ihrem Standpunkt dieſer Wahrheit geben konnten, ſo wie auch durch die eben gedachte energiſche Bethätigung derſelben in der geſchichtlichen Aeußerlichkeit des Menſchenlebens iſt es ihnen gelungen, ſie bei ihrer geſammten Parthei im lebendigern Andenken zu erhalten, und mehr zu einem Gegenſtande des allgemeinen kirchlichen Bewußtſeins zu machen, als Luthern dies bei der ſeinigen hat gelingen können. (vvv)

247.

Im Allgemeinen finden wir, daß das kirchliche Leben und die kirchliche Lehre der reformirten Parthei durch alle Zeiträume ihres Beſtehens eine in ziemlich gleichmäßiger Haltung behauptete Mitte

einhält zwiſchen den Gegenſätzen, zwiſchen denen wir das Leben und die Lehre der Lutheriſchen fortwährend einherſchwanken ſehen (185 f.) Blieb ihr einerſeits die das äußere Band der Kirche mehr oder weniger gefährdende Innerlichkeit einer tieferen Myſtik fremd, der pietiſtiſchen ſowohl, als auch der theoſophiſchen: ſo hat andrerſeits die Autorität äußerer Satzungen und die Geltung eines die ausſchließliche Rechtgläubigkeit für ſich in Anſpruch nehmenden Syſtems der Schuldogmatik nie in gleichem Grade unter ihr Platz ergreifen können, wie Beides im ſpätern Lutherthum der Fall geweſen iſt.

248.

Obgleich dem perſönlichen Urquell des reformatoriſchen Grundgedankens (13) ferner ſtehend, ſind nach dieſem allem dennoch Lehre und kirchliches Gemeinleben der reformirten Confeſſion mehr, als die der Lutheriſchen, als die Kerngeſtalt des Werkes zu betrachten, welches aus der That der Reformation unmittelbar hervorgehen ſollte: alſo (4) der evangeliſchen Kirche in der geſchichtlichen Beſonderheit, welche allein ihr ein wirkliches Beſtehen im Laufe der erſten Jahrhunderte nach jener That verbürgen konnte. Der Charakter der Lutheriſchen Confeſſion dagegen, unbefriedigend, wie er es für die Gegenwart war und ſtets geblieben iſt, aber voll eines noch nicht zu angemeſſener Form verarbeiteten Gehaltes, deutet auf eine Zukunft, in welcher für die Geſammtheit der evangeliſchen Kirche noch eine reichere Lebens- und Erkenntnißfülle verborgen liegt.

249.

Die chriſtologiſche Grundanſchauung des reformirten Bekenntniſſes, die Vorſtellung der creatürlichen, von Gottes Perſönlichkeit bleibend unterſchiedenen, wenn gleich mit dem Weſen der Gottheit vereinigten Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus im Zuſtande der Erhöhung nicht minder, wie im Zuſtande der Erniedrigung, ward unverkürzt auch von den Partheien feſtgehalten, welche, in dieſem Bekenntniß geſchichtlich wurzelnd, ſich dagegen im wiſſenſchaftlichen Realprincip (233) nicht mit ihm einverſtehen konnten und einen abweichenden Weg dogmatiſcher Entwickelung einſchlugen: von der Socinianiſchen und der Arminianiſchen. [www]

250.

Wie der Hauptſtamm der reformirten Kirchenparthei ſelbſt, ſo bildeten auch dieſe Nebenäſte, und andere, die im Laufe der Zeit

von ihm ausgingen, jederzeit feſt in ſich geſchloſſene kirchliche Vereine mit ſcharf ausgeprägtem, im kirchlichen Leben der Parthei ſelbſt unangetaſtet gebliebenem Lehrbegriff. Jede dieſer Abzweigungen hat, gleich dem Hauptſtamme, eine klare geſchichtliche Stellung. Sie gehören ganz nur der Zeit an, in der ſie auftreten und ſich äußerlich behaupten, aber die Keime kirchlicher Zukunft ſind nicht in ihnen zu bemerken.

251.

Der Lutheriſchen Parthei hatte zwar eine Zeit lang die, gerade in Folge jenes ihr unüberwindlich gebliebenen Mißverhältniſſes zu den beſeelenden Grundgedanken und Grundanſchauungen ihres Stifters (185) beſonders kunſtreich ausgebildete und ſorgſam gepflegte Dogmatik der confeſſionellen Schule eine der Haltung jener entgegenſtehenden Partheien wenigſtens ſcheinbar ähnliche Haltung geben können. Aber nach Ablauf dieſer Zeit trat für ſie ein Proceß der Auflöſung ein. Wenn in Folge dieſes Proceſſes das Fortbeſtehen jener Parthei in Geſtalt einer durch ihr dogmatiſches Bekenntniß in feſte Grenzen eingeſchloſſenen Sonderkirche jetzt nur noch als eine Unwahrheit und Gewaltſamkeit erſcheinen kann: ſo giebt dagegen dieſer Proceß ſelbſt für ihren Beruf, der evangeliſchen, der chriſtlichen Kirche überhaupt eine neue Zukunft herbeizuführen (248), das entſchiedenſte Zeugniß ab.

252.

Zwar hatte auch auf dem Boden der andern kirchlichen Partheien, der altkatholiſchen ſowohl, als auch der reformirten, die weltliche, auf Weltkenntniß und Naturwiſſenſchaft einerſeits, auf das wiedererwachte Studium des claſſiſchen Alterthums andrerſeits begründete Bildung, welche die Völker des europäiſchen Culturſyſtems ſeit dem Zeitalter der Reformation ſich allmälig zu eigen machten, einen Bruch des Bewußtſeins, welches die Aufklärung zu ſeinem Inhalte hat, mit der Lehre der Kirche und dem Inhalte des chriſtlichen Glaubens herbeiführen müſſen. Dort indeß war dieſer Bruch in ganz äußerlicher Weiſe erfolgt. Die Mächte dieſes doppelten Bewußtſeins, des kirchlichen und des außerkirchlichen, ſtehen ſich einander bald äußerlich befreundet ohne innere Gemeinſchaft, bald mehr oder minder feindlich gegenüber. Nur auf dem Boden der Lutheriſchen Confeſſion iſt der Kampf zwiſchen beiden zu einem innern Kampfe der Kirche, der kirchlichen Theologie geworden. Er hat, ohne das kirchliche Band zu löſen, die

herrschende Dogmatik gestürzt, und einen wissenschaftlich-religiösen Gährungsproceß erzeugt, dessen Ergebnisse eben noch von der Zukunft zu erwarten sind.

253.

Allerdings scheint dieser Gährungsproceß in manchen seiner Stadien, ohne daß von diesen selbst auf den kirchlich theologischen Charakter Verzicht geleistet worden wäre, weit über die geschichtliche Grundlage des Christenthums hinausführen zu wollen. Um die Möglichkeit dieser befremdlichen Erscheinung erklärt zu sehen, dazu ist der Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß schon Luther bei der idealen Auffassung seiner zu völliger Gleichheit und Einheit mit Gott erhobenen Christusgestalt eine Verkürzung der menschlichen Wirklichkeit des historischen Christus, so wenig auch eine solche in seiner Absicht lag, nicht hatte vermeiden können.

254.

Es ist in der That nur als ein Fortwuchern jener mit Luthers Theologie so eng verbundenen Keime einer rein idealen, aber ganz ungeschichtlichen Christologie anzusehen, aus denen schon im früheren Verlauf Lutherischer Kirchenentwickelung manches kühne theosophische System entsprossen war (197), wenn jetzt in der Mitte Lutherischer Theologie in vielfältiger Gestalt der Versuch unternommen ward, aus dem rein geistigen Kerne der Glaubensanschauung heraus, den nicht Wenige geradezu mit der menschlichen Vernunft verwechselten, eine derartige Gotteserkenntniß zu begründen, welche des historischen Christus und aller geschichtlichen Voraussetzungen des Christenthums nöthigenfalls ganz würde entbehren können.

255.

Aus dieser vollendeten Entfremdung wird jedoch im Fortgange der wissenschaftlichen Arbeit, die das hauptsächliche Ferment jenes Gährungsprocesses ausmacht, eine vollständige Wiedergewinnung der geschichtlichen Elemente des Christenthums, ja eine völlig neue Geburt derselben im gläubigen Bewußtsein hervorgehen. Eine solche nämlich sind wir berechtigt, als das eigentliche Endziel jener umfassenden Arbeit kritischer Bibelforschung anzusehen, die, in Folge jenes in der Lutherischen Parthei ausgebrochenen Gährungsprocesses von den Theologen dieser Parthei begonnen, sehr bald sich als diejenige Richtung kirchlicher Thätigkeit geltend gemacht hat, deren Errungenschaften am sichersten eine dereinstige, mehr als blos

vorübergehende oder künſtlich hier und da bewerkſtelligte Vereinigung der evangeliſchen Kirchenpartheien zu erwarten ſteht.

256.

Aber auch die ſpeculativ theologiſche Forſchung, in jener großartigen, von allem dogmatiſchen Zwang völlig freien Weiſe fortgeſetzt und zu ihrem Ziel geführt, in welcher ſie durch den innern Drang organiſcher Entwickelung hauptſächlich innerhalb der Kreiſe des Lutheriſchen Kirchenlebens ihren jüngſten Aufſchwung genommen hat, wird ſich in ihren Ergebniſſen, wie man ſchon jetzt aus dem Gange, den ſie genommen, mit Sicherheit ſchließen kann, mit dem Ergebniſſe der geſchichtlichen Forſchung begegnen. Auch durch ſie wird eine chriſtologiſche Glaubensanſchauung von eben ſo geſchichtlichem, als idealem Gehalt ermöglicht werden, in welcher der Gegenſatz, der bisher die evangeliſchen Bekenntniſſe getrennt gehalten hat, auf principielle Weiſe überwunden ſein wird. (xxx)

III. Das chriſtologiſche Princip der evangeliſchen Union als Aufgabe der evangeliſchen Theologie.

257.

Wie aus der Entwickelung des reformatoriſchen Grundgedankens, der zuerſt in Geiſte Luthers aufgeſtiegen war, die weltgeſchichtliche That der Reformation und ihr Werk, die evangeliſche Kirche, hervorgegangen iſt (13 f.): auf entſprechende Weiſe erwarten wir, daß aus dem gegenwärtigen Auflöſungs- und Gährungsproceſſe der Lutheriſchen Theologie (251 f.) ein wiſſenſchaftlich theologiſches Bewußtſein hervorgehen werde, in welchem die ſtreitenden Principien der verſchiedenen evangeliſchen Bekenntniſſe zu Einer Glaubensanſchauung geeinigt ſind.

258.

Zu dieſer Erwartung berechtigt uns im Allgemeinen zwar der Charakter dieſes Gährungsproceſſes ſelbſt, die Univerſalität der Anſchauungen und Erkenntnißelemente, die in ihn eingegangen ſind und noch immer eingehen, und die Art und Weiſe, wie in ihm der Geiſt eines lebendigen, von chriſtlichem Inhalt erfüllten Glaubens und Wiſſens, ſo oft er auch den Mächten der Verneinung zu unterliegen ſchien, doch immer neu wiederaufgetaucht iſt, und allmälig ſich auch der widerſtrebenden Elemente bemächtigt und ſie

zu ſeinem Dienſte verwendet hat. Wenn aus einem ſolchen Proceſſe, wie von vorn herein Alles darauf angelegt zu ſein ſchien und immer mehr Alles ſich dazu anſchickt, zuletzt ein Ergebniß von ſicherm Gehalt und eben ſo religiöſer als wiſſenſchaftlicher Beſchaffenheit hervorgeht: ſo kann man ſich zum voraus verſichert halten, daß daſſelbe nicht wieder in gleicher Weiſe, wie zuvor, ein in Beſonderheit und einſeitiger Richtung befangenes ſein oder bleiben wird.

259.

Die allgemeine, hiermit ſich uns eröffnende Ausſicht befeſtigt und erweitert ſich aber ferner noch dadurch, daß einem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein, welches inmitten der durch jenen Gährungsproceß bereits gewonnenen Anſchauungen und Einſichten ſeinen Standpunkt nimmt, der Gegenſatz ſelbſt, um den es ſich handelt, ſich in gegenſtändlicher Ferne und von einem ungleich helleren Lichte beleuchtet darſtellt, als worin die confeſſionellen Syſteme, welche in ihm befangen waren, ihn erblicken konnten, und daß, ſo angeſchaut, der Gegenſatz faſt unmittelbar durch ſich ſelbſt ſeine Löſung mit ſich führt.

260.

Wir können dem Gegenſatze der chriſtologiſchen Principien des Lutheriſchen und des reformirten Syſtems, ſo wie wir ihn jetzt näher im Einzelnen kennen gelernt haben, im Allgemeinen folgenden Ausdruck geben. Dem Lutheriſchen Syſtem iſt der eigentliche Gegenſtand ſeines Glaubens, ſeiner Anbetung weſentlich der ideale Chriſtus, der ewige Sohn oder Logos als innergöttliche Perſönlichkeit mit der ausdrücklichen Beſtimmung jedoch, durch die That ſeiner Menſchwerdung das allgemeine Weſen der menſchlichen Natur ſich einverleibt zu haben und in der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth zu einer ſeinem Weſen vollſtändig entſprechenden Erſcheinung oder Offenbarung für das Glaubensbewußtſein der Menſchen gelangt zu ſein. Das reformirte Syſtem hat dagegen zu ſeinem weſentlichen Gegenſtande den realen, hiſtoriſchen Chriſtus; in der Bevorzugung zwar, welche ihm durch die Verbindung der Natur des göttlichen Sohnes mit ſeiner Perſon vor allen andern Gliedern des menſchlichen Geſchlechts zu Theil geworden iſt, aber doch eben als creatürliche, auch in ihrer Verklärung und Verherrlichung von Gott unterſchiedene Perſönlichkeit. (yyy)

261.

Das Verhältniß eines jeden der beiden Systeme zu dem, was wir hier als seinen Gegenstand bezeichnet haben, ist in so fern ein ausschließliches, als jedes derselben in dem Begriffe dieses seines Gegenstandes den Inhalt, den das gegenüberstehende in den seinigen hineinlegt, ohne Rücksicht auf die Auffassungsweise des anderen, ja ohne ein Bewußtsein ihrer Möglichkeit, vollständig verschlungen oder aufgezehrt hat. Jedes der beiden Systeme erkennt, an die überlieferte Lehre der Kirche sich anschließend, die Aufgabe an, Christus zugleich als wahrhaftigen Gott und als wirklichen leibhaftigen Menschen zu fassen; es erkennt sie an, und sucht in seiner Weise sie zu lösen. Aber jedes bewerkstelligt die Lösung nur auf einseitige Weise; das eine, indem es die wesentlichen Attribute der Menschheit auf ein göttliches, das andere, indem es die wesentlichen Attribute der Gottheit auf ein menschliches Subject überträgt.

262.

Diesem exclusiven Charakter beider Lehren hat sich unsere Darstellung, mehr durch ihre gesammte Haltung, als durch ausdrückliche Worte, mit der Anerkenntniß gegenübergestellt, daß in jeder von beiden ein Moment der allgemein christlichen, oder, was uns als gleichviel gilt (4 f.), der specifisch evangelischen Glaubenswahrheit ergriffen ist, welches von der andern zwar nicht nothwendig aus der unmittelbaren Glaubensanschauung, wohl aber aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängt wird.

263.

In Ansehung des Lutherischen Lehrbegriffs, dessen reine und unverkürzte Darstellung wir nach Obigem nur in Luthers eigenen Schriften, nicht in dem Systeme Lutherischer Schuldogmatik zu suchen haben, erkennen wir als solches Moment die Vorstellung der allgegenwärtigen, verklärten Leiblichkeit des idealen Christus. Darunter nämlich ist, wie wir gesehen haben (153), zu verstehen der Begriff der mit dem Wesen der Gottheit vereinigten und in die Persönlichkeit des ewigen Logos aufgenommenen, eben dadurch aber den Individuen des menschlichen Geschlechts als Princip ihrer geistigen Wiedergeburt und Speisung mit unsterblicher Leiblichkeit allezeit und allerorten gegenwärtigen Menschennatur. (xxx)

264.

Diese Anschauung und die in ihr enthaltene eigenthümliche

Ausgeſtaltung des altkirchlichen Begriffs der Communicatio idiomatum iſt, nicht zwar in der vereinzelten, jeder wahrhaften Begründung entbehrenden Weiſe, wie ſie im dogmatiſchen Lutherthum, wohl aber in dem gediegenen ſoteriologiſchen Zuſammenhange, wie ſie bei Luther ſelbſt, und neben ihm am einfachſten und klarſten bei Schwenkfeld auftritt, als das Hauptergebniß des großen Fortſchritts anzuſehen, welchen der ſchöpferiſche Genius Luthers im Gebiete der Chriſtologie und der chriſtlichen Theologie überhaupt errungen hat. Sie ſteht im weſentlichen Einklange mit den klar ausgeſprochenen, aber nicht zur Reife gediehenen Tendenzen der urchriſtlichen und der patriſtiſchen Theologie, und ſie enthält den entſchiedenen Bruch mit dem Charakter dualiſtiſcher Aeußerlichkeit, welchen die hierarchiſche Scholaſtik der mittelalterlichen Kirchenlehre dem Begriffe der Vereinigung göttlicher und menſchlicher Natur in der Perſönlichkeit des Menſch gewordenen Gottesſohnes gegeben hatte.

265.

Desgleichen enthält dieſe klare Anſchauung den einzigen im kirchlichen Lehrbegriff auffindbaren Anknüpfungspunkt für einen Inbegriff wichtiger und inhaltvoller Erkenntniſſe, in deren alleinigem Beſitze ſowohl vor Luther, als auch noch geraume Zeit nach ihm die theoſophiſche Myſtik geblieben iſt, welche ſich ſeit Luther eben deshalb vorzugsweiſe an die von ihm ausgegangene Richtung des chriſtlichen Glaubens anzuſchließen liebte (197); deren Aneignung aber auch für die wiſſenſchaftliche Glaubenslehre eine nothwendige Bedingung ihrer Fortbildung und Vollendung iſt.

266.

Es hat nämlich der Begriff des verklärten und vergotteten Chriſtusleibes in Luthers Sinne erſtens den Begriff einer innergöttlichen Natur, das heißt einer Gott inwohnenden, raumzeitlichen Geſtaltenwelt und Herrlichkeit, in der Ausprägung, wie er ſich in alter und neuer chriſtlicher Zeit eben nur bei den Theoſophen findet, zur nothwendigen Vorausſetzung; obgleich bei Luther ſelbſt dieſe Vorausſetzung nicht zum klaren Bewußtſein erhoben iſt. Er ſchließt aber auch zweitens als einzig mögliche Form ſeiner wiſſenſchaftlichen Bewährung und Ausführung die Forderung in ſich, daß der Zuſammenhang dieſer innergöttlichen Natur mit der Schöpfung der Welt und insbeſondere des menſchlichen Geſchlechts in einer Weiſe erkannt werde, welche uns, unter den Vorausſetzungen und

Bedingungen, die uns der christliche Lehrbegriff erkennen lehrt, die Einverleibung der Gattungsnatur dieses Geschlechts in sie als eine von vorn herein in den Weltplan als Möglichkeit aufgenommene, und dann eben durch die Erlösungsthat des historischen Christus verwirklichte Eventualität erscheinen läßt. Auch diese Erkenntniß ist zuerst und bisher noch allein von der theosophischen Mystik, und auch von dieser nur auf Grund der Lutherischen Kirchenlehre gewonnen worden.

267.

Der Begriff dieser innergöttlichen, der Weltschöpfung durch den freien Willen der Gottheit vorangehenden, und, als materiales Princip dieser Schöpfung, sie bedingenden, dann aber sich durch den Kern ihres Gehaltes, wiefern dieser dem Schöpferwillen der Gottheit entspricht, in sich selbst bereichernden Natur bildet ferner für die pantheistische Gedankenrichtung, welche in der neuern, philosophischen und großentheils auch theologischen Speculation ein so bedeutendes Moment und einen ihrer hervortretendsten Charakterzüge ausmacht, den alleinigen Hintergrund von ächtem Wahrheitsgehalt. Auch für diese Richtung, in so fern in ihr eine theologische Wahrheit enthalten ist, welche von der evangelischen Theologie unserer Zeit nicht ungestraft übersehen oder vernachlässigt werden darf, bietet eben nur die Lutherische Glaubensanschauung von dem verklärten Christusleibe den geeigneten Anknüpfungspunkt, welchen man sonst allenthalben im kirchlichen Lehrbegriff vergebens suchen würde. (aaaa)

268.

Eine Theologie, welche dieser Anschauung entbehrt oder sie beharrlich ablehnt, wird also zugleich auf das Organ verzichten müssen, durch das allein es ihr gelingen kann, sich in den Vollbesitz der Erkenntnisse zu setzen, von deren Aneignung vor allen andern der philosophische, aber durch seine Philosophie dem überschwenglichen Gehalte des Christenthums nicht entfremdete Geist unserer Zeit eine wissenschaftliche Wiedergeburt der evangelischen Theologie erwartet. In dieſem, aber auch nur in dieſem Sinne darf mit Recht von einer aus dieſem Geiſte zu erneuernden Theologie geſagt werden, daß ſie ihrem innern Weſen nach eine Lutheriſche ſein wird, und nur als Lutheriſche die Beſtimmung, welche in dem Gange weltgeſchichtlicher Entwickelung des Chriſtenthums ihr zugetheilt iſt, erfüllen kann.

269.

Wie entſchiedener Gegenſtand der Anerkennung aber auch jenes große Unterſcheidungsmoment Lutheriſcher Chriſtologie ſeinem poſitiv theologiſchen Gehalte nach für uns ſein möge: ſo würden wir es doch nicht vor dem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen unſerer Zeit verantworten können, ja nicht einmal vor dem klaren Sinne der urchriſtlichen Glaubensanſchauung, welcher auf die Länge die Unklarheit nicht verträgt, worin er bei Luther in dieſem Punkte befangen blieb, wenn wir uns durch den idealen Inhalt dieſes Momentes die Vorausſetzung menſchlicher Wahrheit und Wirklichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in der Weiſe verkürzen laſſen wollten, wie ſolches bei Luther allerdings geſchehen iſt.

270.

In dieſem Sinne alſo werden wir ganz die entſprechende Anerkennung, wie dem Lutheriſchen, auch dem eigenthümlichen chriſtologiſchen Princip der reformirten Lehre zollen. Die Ueberzeugung, daß Chriſtus nicht nur als wirklicher Menſch, als die ihrer geſchichtlichen Exiſtenz nach vollkommen beglaubigte Perſon Jeſus von Nazareth auf dieſer Erde gelebt, ſondern daß er auch, unbeſchadet der hiſtoriſchen Wahrheit der außerordentlichen Ereigniſſe, welche alsbald nach ſeinem Tode in ſeinen Jüngern die Ueberzeugung von ſeiner Auferſtehung und von ſeiner Aufnahme an die Rechte Gottes geweckt haben, doch auf entſprechende Weiſe, wie andere menſchliche Individuen, in ſelbſtſtändiger Perſönlichkeit gemäß den allgemeinen Geſetzen des creatürlichen Daſeins im Jenſeits fortlebt, — dieſe Ueberzeugung iſt eben ſo eng verwachſen mit allen Glaubenswahrheiten des Chriſtenthums, und ſie bildet ein eben ſo nothwendiges und unaufgebbares Moment derſelben, wie jene Lutheriſche.

271.

Auch von dieſer Grundvorausſetzung der reformirten Lehre läßt ſich, ähnlich wie von jener Grundanſchauung des Lutherthums (264) ſagen, daß ſie mit den von jeher ausgeſprochenen und nach den verſchiedenſten Seiten durchgefochtenen Anſichten der Kirchenlehre in voller Uebereinſtimmung ſteht. Denn wo hätte es je die Kirche an der entſchiedenen Behauptung der wahren und wirklichen Menſchheit Chriſti, und an der eben ſo laut ausgeſprochenen Verwerfung jeder an das Doketiſche anſtreifenden Meinungsnuance fehlen laſſen? Und wenn man auch bei genauerer Prüfung finden

mag, daß ſie ſelbſt in gar mancher Beziehung unbewußt in ſolchen Meinungen befangen war: ſo hat ſie ſich dies doch nie eingeſtanden und würde ſicherlich ihren Irrthum, wenn ſie ihn hätte einſehen können, verbeſſert haben.

272.

Eine Hinneigung zu doketiſchen Irrungen wird man namentlich am mittelalterlichen Katholicismus in ſo fern zu rügen finden, als derſelbe die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus eben ſo, wie die bibliſche Geſchichte überhaupt, der geſchichtlichen Betrachtung und Kritik völlig entrückt und in ein Gewebe von Legenden und Dogmen eingehüllt hatte, welches den Zuſammenhang zwiſchen ihr und der natürlichen Welt und Weltordnung kaum mehr gewahr werden ließ. Durch ihr Beſtreben, dieſen Schleier zu zerreißen oder durch ihn hindurchzudringen, ſtellte ſich die Schweizeriſche Reformation gegen den abſtruſen Dualismus der mittelalterlichen Kirche in einen ganz entſprechenden Gegenſatz, wie die Lutheriſche durch ihre tiefſinnigere Auffaſſung des Dogma von der Vereinigung der beiden Naturen.

273.

Durch die Richtung der reformirten Lehre auf das Hiſtoriſche ward nicht nur äußerlich die Befreundung mit den Studien weltlicher, humaniſtiſcher Bildung und Wiſſenſchaft begünſtigt, welche vorzugsweiſe innerhalb dieſer kirchlichen Kreiſe Aufnahme fanden und zur Blüthe und Reife gediehen. Wir finden vielmehr, daß dieſe Richtung unentbehrlich iſt, um auch innerlich im Geiſte jene Einigung und Verſöhnung des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein herbeizuführen, ohne welche bei geſteigerter Durchbildung des letzteren das Chriſtenthum ſtets nur ein unſicheres und precäres Daſein in den Gemüthern der Menſchen würde behaupten können.

274.

In dieſem Sinne iſt von der reformirten Chriſtologie zu ſagen, daß ſie auf entſprechende Weiſe den Anknüpfungspunkt enthält zur Ergänzung des kirchlichen Syſtems durch Weltkenntniß und hiſtoriſche Wiſſenſchaft, wie die Lutheriſche zu ſeiner Erzänzung durch theoſophiſche Speculation und Myſtik (265 f.). Würde dem Chriſtenthum der hiſtoriſche Chriſtus je in der Weiſe verdunkelt werden, wie dazu, ſo lange eine entſchiedene Gegenwirkung fehlt, ſowohl im römiſchen Katholicismus, als auch im rechtgläubigen Lutherthum die Gefahr vorhanden iſt: ſo wäre ihm damit die

Waffe entzogen, wodurch allein es ſich auf die Länge gegen die eindringenden Mächte des außerreligiöſen Weltbewußtſeins ſiegreich zu behaupten vermag. Innerhalb ſeiner ſelbſt aber wäre einem mythologiſchen Paganismus Thor und Thüre geöffnet, gegen welchen von vorn herein die reformirte Lehre in ihrer Chriſtologie eine eben ſo kräftige Schutzwehr entgegengeſtellt hat, wie die Lutheriſche in der ihrigen gegen den Judaismus, der die göttliche Natur und die menſchliche ſo ſchroff aus einander hält.[bbbb]

275.

So wenig indeß das Lutherthum in ſeiner kirchlichen Dogmatik ſchon unmittelbar von den Schätzen jener tieferen Erkenntniß Beſitz ergriffen hat, welche auf dem von ihm bereiteten Boden erſt allmälig durch theoſophiſche Myſtik und Speculation gewonnen werden ſollten: eben ſo wenig hat auch die reformirte Lehre für ſich ſelbſt ſchon die Früchte der Welterkenntniß und hiſtoriſchen Wiſſenſchaft gepflückt, für welche durch ſie eben auch nur im Allgemeinen der Boden bereitet war. Obgleich äußerlich befreundet mit dem Weltbewußtſein in höherm Grade, als irgend eine andere unter den bisherigen Geſtaltungen der chriſtlichen Kirchenlehre, iſt dennoch eben auch ſie demſelben äußerlich geblieben und hat ſich nicht wirklich damit zu verſchmelzen und zu durchdringen vermocht.

276.

Soll in der Lutheriſchen Richtung die ſpeculativ theologiſche Erkenntniß des idealen, und ſoll in der reformirten die hiſtoriſch theologiſche Erkenntniß des hiſtoriſchen Chriſtus ſich vollenden: ſo müſſen beide Syſteme zuvor durch jenen Auflöſungs- und Umſchmelzungsproceß hindurchgegangen ſein, der zuerſt in den geſchichtlichen Kreiſen des Lutheriſchen Kirchenlebens begonnen und die des reformirten nur allmälig ergriffen hat. (251 f.)

277.

In eben dieſem Proceſſe aber, der die einer jeden der beiden Richtungen eigenthümlichen Glaubensanſchauungen erſt zur wiſſenſchaftlichen Vollendung hindurchbilden kann, geben die Syſteme zugleich ihre Sprödigkeit gegen einander auf. Sie gelangen zum Bewußtſein, daß eine jede der beiderſeitigen Grundanſchauungen zu ihrer Ergänzung der andern bedarf, und nur, wenn ſie der andern den ihr zugehörigen Theil des gemeinſamen Glaubensinhaltes über-

läßt, den ſie bisher aus ſich allein hervortreiben wollte, aus ſich ſelbſt die Fülle desjenigen Inhalts ungehemmt zu entwickeln vermag, welcher durch ſeine Natur ihr zugehört. Nur auf dieſem Wege wird die Aufgabe gelöſt, welche der evangeliſchen Theologie geſtellt iſt, aus beiden Syſtemen Ein Syſtem zu bilden.

278.

Dieſe Aufgabe läßt ſich, in Bezug auf das chriſtologiſche Princip beider Syſteme, an welchem alle ihre übrigen Eigenthümlichkeiten hängen, nach Obigem folgendergeſtalt bezeichnen. Die Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus, zufolge der Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens von der in der Perſon Jeſu von Nazareth erfolgten Menſchwerdung des göttlichen Sohnes als eine unmittelbare vorausgeſetzt, ward bisher in aller kirchlichen Theologie dieſer Vorausſetzung gemäß behandelt, und es fehlte die wiſſenſchaftliche Vermittelung, die, von dem Unterſchiede der beiden Seiten ausgehend, ihre Einheit erſt durch dialektiſche Entwickelung des ſolchergeſtalt Unterſchiedenen zu gewinnen ſucht.

279.

Das Bedürfniß ſolcher Vermittelung iſt der evangeliſchen Theologie durch die Spannung zum Bewußtſein gebracht, welche zwiſchen ihren beiden Hauptconfeſſionen eben dadurch eingetreten iſt, daß ſie beide bei der ihnen unter ſich und mit der frühern Kirchenlehre gemeinſamen Vorausſetzung unmittelbarer Einheit der beiden entgegengeſetzten Seiten des Begriffs von Chriſtus, doch, mit klarer Entſchiedenheit, wie keine frühere Geſtalt der chriſtlichen Theologie, die entgegengeſetzten Standpunkte einnehmen, welche durch den Gegenſatz jener Seiten bedingt und ermöglicht ſind.

280.

Der Vermittelung ſelbſt, die ſich hiernach als die durch den Gang ihrer geſchichtlichen Entwickelung der evangeliſchen Theologie geſtellte Aufgabe erweiſt, iſt eben damit ein zwiefacher Standpunkt angewieſen. Sie hat ſich auf den einen ſowohl, als auch auf den andern dieſer Standpunkte zu ſtellen, und auf jedem durch ein von dem andern völlig unabhängiges Verfahren dem Ziele nachzuſtreben, von dem wir erwarten dürfen, daß es, wenn es auf beiden Seiten erreicht ſein wird, eine organiſche Vereinigung der auf beiden Seiten gewonnenen Ergebniſſe dann von ſelbſt zur Folge haben wird. (cccc)

281.

Der Vermittlungsproceß auf der idealen Seite wird beginnen müſſen von einer erneuten Prüfung und Durcharbeitung des kirchlichen Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit. Sie wird dieſen, an ſich ſelbſt durchaus ſpeculativen, aus der tiefſten, von reichſter religiöſer Erfahrung durchdrungenen Speculation der chriſtlichen Urzeit ſtammenden Begriff von den Beimiſchungen befreien müſſen, welche, ſtammend aus der bereits gerügten Vorausſetzung einer unmittelbaren Einheit des einen ſeiner drei Glieder mit der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm gegen jene ſeine urſprüngliche Natur einen Charakter von Unklarheit, ja von einer faſt an das Monſtröſe ſtreifenden Unnatur gegeben haben.

282.

Dieſe Beſchaffenheit des kirchlichen Trinitätsbegriffs iſt hauptſächlich verſchuldet durch das Mißverſtändniß, welches ſich, weſentlich in Folge jener Vorausſetzung, an das Wort Perſon geknüpft hat, das von Alters her, und urſprünglich in ganz unanſtößiger Bedeutung, zur Bezeichnung der drei Glieder des Dreieinigkeitsbegriffs gebraucht worden iſt. Wird nämlich dieſem Worte in dieſem Zuſammenhange ein im Weſentlichen gleichbedeutender Sinn mit demjenigen beigelegt, worin wir uns ſeiner im gemeinen Leben und in der außertheologiſchen Wiſſenſchaft zu bedienen gewohnt ſind, wie dazu eben die Verwechslung der zweiten trinitariſchen Perſönlichkeit mit der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus zu verleiten pflegt: ſo iſt dann das unvermeidliche Ergebniß entweder offenbare Dreigötterei, oder, wenn dem durch den kirchlichen Ausdruck: „drei Perſonen in einer ungetheilten Weſenheit", begegnet werden ſoll, der Gebrauch einer Formel, die ſich zwar mit Worten ausſprechen, aber bei der ſich etwas Vernünftiges nicht denken läßt.

283.

Die evangeliſche Theologie wird es für ihre Pflicht erachten müſſen, entweder auf den Ausdruck „Perſon" und auf jeden, der ein ähnliches Mißverſtändniß mit ſich führen könnte, zu verzichten, oder, wenn ſie, aus Achtung vor der Stelle, die er geſchichtlich in der Kirchenlehre einnimmt, ihn beibehalten will, dann vor Allem dem Sinne nachzuforſchen, den geſchichtlich die Kirche in den trinitariſchen Gebrauch dieſes Wortes hat hineinlegen wollen. Es knüpft ſich aber dieſer Sinn zunächſt an den Begriff,

welchen bereits die jüdiſche alexandriniſche Schule ſich von der Weſenheit des göttlichen Logos gebildet hatte, und deſſen weſentliche Merkmale, in der Hauptſache unverändert, von der älteſten chriſtlichen Lehre auf den Begriff des Logos übertragen worden ſind, der nach eben dieſer Lehre in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus Menſch geworden iſt.

284.

Der Begriff des göttlichen Logos, durch altteſtamentliche Anſchauungen, wie die der „Weisheit", der „Herrlichkeit des Jehova", auch des „Engels vom Angeſicht" vorbereitet, durch die Hülfe helleniſcher, namentlich Platoniſcher Philoſophie weiter ausgebildet und entwickelt, bezeichnet in jener älteſten Theologie nichts anderes, als den zu ſtrenger, idealer Einheit zuſammengefaßten Inbegriff derjenigen Eigenſchaften der Gottheit, in deren Natur es liegt, daß ſie unter einander zu dem lebendigen Bilde eines Charakters zuſammenfließen, einer geiſtigen oder ſittlichen Perſönlichkeit im prägnanten Wortſinn, mit beſtimmt ausgeprägter, gleichſam phyſiognomiſcher Eigenthümlichkeit, und daß ſie, obgleich ihrem urſprünglichen Daſein nach an dem ewigen Weſen oder Selbſt der Gottheit haftend, doch in gewiſſer Weiſe zugleich, wie jede derartige Bildlichkeit, als ablösbar von dieſem Selbſt und zum Behuf der Weltſchöpfung und Weltvollendung wirklich davon abgelöſt gedacht werden können.

285.

Auf die Vorſtellung dieſes Logos konnte der Ausdruck Perſon, *πρόσωπον*, ganz in demſelben Sinne übertragen werden, in welchem die heilige Schrift ſo vielfach von dem Antlitz Gottes ſpricht, da ja in der That dieſer Logos nichts anderes, als das der Welt, dem creatürlichen Univerſum, zugekehrte Antlitz Gottes iſt. Es konnte ferner von dem Logos in dem entſprechenden Sinne geſagt werden, daß er in der „Perſon", das heißt in dem Antlitz Jeſu Chriſti leuchtet, wie der Apoſtel Paulus dies von der Herrlichkeit Gottes geſagt hat.

286.

Wenn in der dogmatiſchen Sprache der griechiſchen Kirche, ungeachtet des Vorgangs von Sabellius, oder vielleicht auch gerade um dieſen Vorgangs willen, der trinitariſche Gebrauch des Wortes *πρόσωπον* nicht hat Wurzel faſſen wollen: ſo iſt anzunehmen, daß an der Ablehnung dieſes Wortgebrauchs das Gefühl ſeinen Antheil hat, daß jenes Wort in ſeiner bibliſchen Bedeutung nur auf

das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit, aber nicht auch auf die andern paßt; eben ſo, wie ja auch nur von dieſem zweiten Glied geſagt werden ſollte, daß es ſich auf die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus niedergelaſſen hat, und ſo in menſchlicher Geſtalt den Menſchen erſchienen iſt.

287.

Daß aber dieſes zweite Glied, und daß auf entſprechende Weiſe auch das dritte, über deſſen eigenthümliche Bedeutung im Unterſchied von dem zweiten die griechiſche Kirchenlehre nie zu einem deutlichen Bewußtſein gelangt iſt, eine von der Idealität des erſten nicht getrennte, aber doch unterſchiedene, beziehungsweiſe ſelbſtſtändige Realität behauptet, eine Realität ungefähr in demſelben Sinne, wie wir ſie auch in Bezug auf die Dinge dieſer Welt der von ihrem Weſen zwar nicht getrennten, aber doch unterſchiedenen Erſcheinung zuſchreiben: dies wollte eben dieſe Kirchenlehre durch das Wort Hypoſtaſis ſagen, ein Wort, deſſen Gebrauch eben ſo weit davon entfernt blieb, wie der Gebrauch des Wortes πρόσωπον, ein getrenntes oder getheiltes Selbſtbewußtſein, eine Mehrheit von Ichheiten oder Subjecten des Bewußtſeins in Gott ausſagen zu ſollen.

288.

Im Weſentlichen gilt das Entſprechende nun auch von dem Worte persona, welches die lateiniſche Kirchenlehre zum trinitariſchen Gebrauch, nicht dem griechiſchen πρόσωπον, ſondern dem Worte ὑπόστασις gleichgeltend, auserſehen hat. So unbequem dieſer Gebrauch, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, geworden iſt: ſo deutlich läßt ſich doch der Sinn nachweiſen, der ihr dabei, keineswegs nur dunkel und verworren, vorgeſchwebt hat. Es iſt aber dieſer Sinn der ächt ſpeculative, auf den die wiſſenſchaftliche, mit dem lebendigen Mark des Chriſtenthums aufgenährte und zugleich philoſophiſch durchgebildete Gotteslehre immer von Neuem zurückkommen muß.

289.

Auf das erſte Glied der göttlichen Dreieinigkeit, auf den Vater, nicht in dem Sinne, wie dieſes Wort in den Reden des Heilands und anderwärts im Neuen Teſtamente für den ganzen Gott gebraucht wird im Gegenſatze des „Menſchenſohnes“ und im Gegenſatze der Kinder, welche der Menſchenſohn dem himmliſchen Vater aus der Menſchheit wirbt, ſondern ſo, wie damit das

reine, von ſeinen Zeugungen wie von ſeinen Schöpfungen begrifflich unterſchiedene Weſen Gottes bezeichnet werden ſoll, — auf dieſes erſte Glied wird das Wort Perſon angewandt in dem Bewußtſein, daß dieſes Weſen — das Abſolute der reinen Vernunft, wie wir es auf dem Standpunkte der neuern Speculation bezeichnen dürfen, — nichts anderes iſt, als das unendliche, einfache Anſich der Perſönlichkeit, das heißt der ſelbſtbewußten Ichheit und Geiſtigkeit; die ewig ruhende, ewig ſich gleichbleibende, aber in der Unendlichkeit der ihr von Ewigkeit her inwohnenden Formenwelt die überſchwengliche Fülle möglichen Inhalts in ſich tragende Potenz des perſönlichen Geiſtesdaſeins.

290.

Auf das dritte Glied der Dreieinigkeit iſt eben dieſes Wort in dem nicht minder klaren und klar ausgeſprochenen Bewußtſein übertragen worden, daß dieſes Glied der göttliche Wille iſt, der ſelbſtbewußte, auf ſelbſtbewußter Vorausſetzung einer doppelten Unendlichkeit, ſowohl der Formen, welche ein mögliches Daſein umſchließen, als auch des Inhalts, der in einem von Ewigkeit zu Ewigkeit währenden Proceſſe geiſtiger Selbſtzeugung dieſe Formen mit göttlicher Wirklichkeit erfüllt, beruhende, von dieſer doppelten Vorausſetzung im eigentlichen Wortſinn „ausgehende" Wille oder Willensgeiſt der göttlichen Liebe. Der Wille iſt auch im creatürlichen Geiſte das ſpecifiſche Moment der wirklichen, eben ſo wie die Vernunft das ſpecifiſche Moment der möglichen Perſönlichkeit. Dieſe Bedeutung beider Begriffe hat die Kirchenlehre im Auge gehabt, wenn ſie die derſelben entſprechenden Momente des perſönlichen Daſeins der Gottheit mit dem Namen von Perſonen zu bezeichnen für gut fand.

291.

Zwiſchen dieſen beiden Gliedern ſteht nun auch in der ausgebildeten Trinitätslehre das zweite Glied, das Wort oder der Sohn, das ewige Erzeugniß des göttlichen Selbſtgebärungsproceſſes, das Glied, auf deſſen Daſein zwar nicht der Begriff oder das Anſich (289), wohl aber die Wirklichkeit des perſönlichen Daſeins der Gottheit beruht, in der Mitte. Es ſteht zwiſchen ihnen mit ganz entſprechender Bedeutung mitten inne, wie jene war, in der bereits die ältere Theologie den Begriff des göttlichen Logos gefaßt hatte (283). Auch in dieſer ausgebildeten Lehre wird der Sohn fort-

während als εἰκών, als Species oder Imago des „unsichtbaren" Vaters bezeichnet, das heißt nicht eigentlich als sein Ab- oder Ebenbild, — denn wie könnte es von dem Unsichtbaren ein Ebenbild geben? — sondern vielmehr als das Moment geistiger Bildlichkeit, geistiger Gestaltung überhaupt, welches im Verhältnisse zur Welt deren ewiges Urbild oder Vorbild ist, kurz, im ächt biblischen Sinne, als das „Antlitz" der Gottheit, welches, ihrer Herrlichkeit und ihrer Weisheit voll, auf den Namen der göttlichen Persönlichkeit, πρόσωπον, zufolge eben dieses biblischen Sprachgebrauchs noch vor jenen andern Momenten ihres Begriffs ein bevorzugtes Anrecht hat. (285.) (dddd)

292.

An den Begriff der göttlichen Persönlichkeit des Logos in diesem urchristlichen Sinne muß, mit Beseitigung der falschen und unklaren Vorstellungen, zu denen die trinitarischen Formeln der Kirchenlehre verleitet haben, die speculative Christologie wieder anknüpfen, wenn sie das Ziel erreichen will, welches wir als das durch die Gesammtaufgabe evangelischer Theologie ihr gestellte bezeichneten (268). In den Zusammenhang der Anschauungen, die unter ihm enthalten sind, wird dann sowohl der Inhalt der theosophischen Mystik, als auch der Inhalt des speculativen Idealismus nach seinen ächt theologischen Bestandtheilen den Zugang finden, der ihm durch den Dogmatismus der Kirchenlehre, so lange sie in den Schranken der bisherigen confessionellen Systeme eingeschlossen blieb, versperrt worden ist.

293.

Der göttliche Logos, im Sinne der alexandrinischen Theologie, der von den Lehrern der christlichen Kirche nie verläugnet worden ist, schließt jene Welt der Herrlichkeit und der Weisheit in sich, welche man mit der platonischen Ideenwelt vergleichen kann; vorausgesetzt, daß unter dieser nicht blos ein Inbegriff „ewiger und nothwendiger Wahrheiten," solcher, die nur Formen des Seins, aber nicht selbst ein Seiendes, und noch weniger ein lebendig Werdendes oder sich selbst Gebärendes sind, verstanden werde. Eben diese Welt aber ist es, welche von den theosophischen Mystikern, in so fern dieselben aus den ächten Quellen christlicher Anschauung einen ächt religiösen Gehalt entwickelt haben, unter der Vorstellung einer innergöttlichen Natur verstanden wird. (265 f.)

294.

Natura nämlich, von nasci abgeleitet, bezeichnet in diesem Zusammenhange nicht, wie dieses Wort wohl sonst dafür gebraucht wird, die logische Allgemeinheit der göttlichen Wesensbestimmungen. Es ist dieses Wort vielmehr gewählt, um die ewige Geburt in Gott zu bezeichnen, den Proceß einer unendlichen Gedankenzeugung, aus welchem, weil in Gott der Gedanke zugleich That, das Gedachte unmittelbar als solches ein Seiendes ist, von Ewigkeit her ein Universum [illegible] Gestalten hervorgeht, die stets [illegible] Ur- und [illegible] Willen [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

wie es erſt der Myſtik gelungen iſt, gewahr zu werden, — dieſer Begriff iſt kein anderer, als der Begriff des perſönlichen Charakters. Er iſt es in dem Sinne, von dem wir ſchon bemerkt haben, daß nur in ihm die wahre, urſprüngliche Bedeutung des Logosbegriffs zu ſuchen iſt. (284.)

297.

Die Unſicherheit des Beſitzes, aus der in Bezug auf den Begriff des inwohnenden Charakters der Gottheit alle bisherige kirchliche Theologie nicht herausgekommen iſt, beruht auf der Mangelhaftigkeit der Speculation, aus der ſie ihren Begriff des Abſoluten oder des reinen Weſens der Gottheit entnommen hat. Wie dieſer Begriff in ſeiner leeren, aller Beſtimmung, insbeſondere der raumzeitlichen, feindlichen Unendlichkeit einen charakterloſen Gott zu fordern ſchien: ſo ſetzte ſie dadurch ſich mit ſich ſelbſt oder mit ihrem eigenen beſſern, aus dem ächten Quell göttlicher Offenbarung geſchöpften Einſicht in einen Widerſpruch, aus welchem nur eine weiter gereifte Speculation ſie befreien kann.

298.

Solche Befreiung iſt nun eben das Werk, welches wir von der philoſophiſch-theologiſchen Speculation unſerer Zeit (267) erwarten dürfen. Auf Grund ihrer idealiſtiſchen Grundanſchauung, nach welcher es in letzter Inſtanz kein anderes Sein, als ſelbſtbewußte, denkende und wollende Ichheit giebt, wird uns dieſelbe einen Begriff von dem reinen Weſen, von dem abſoluten Ich der Gottheit gewinnen helfen, worin der Widerſpruch getilgt iſt zwiſchen der in der Gottheit vorausgeſetzten Unendlichkeit, und der nothwendigen Selbſtbegränzung, ohne die keine Ichheit, kein Selbſtbewußtſein zu denken iſt, und worin zugleich Platz wird für eine Reihe eigenſchaftlicher Begriffe ethiſchen und äſthetiſchen Inhalts, aus deren Miſchung der Begriff eines freien, göttlichen Charakterbildes, des höchſten, ja des einzigen Gegenſtandes aller wahrhaften Religionsanſchauung, auch mit wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit hervorgeht.

299.

In dieſem Charakterbilde alſo, in der Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes oder Logos, — denn eine andere Perſönlichkeit hat der Sohn eben nicht, und nur in dieſer Weiſe, als Summe und organiſche Einheit der Charaktereigenſchaften, ſteht er als Perſon der

Perſon, das heißt dem reinen, für ſich eigenſchaftsloſen Ich des Vaters gegenüber, — iſt, ſchon vor Schöpfung der Welt, eine Welt umſchloſſen. Eine Welt, das heißt der Inbegriff jener idealrealen Weſenheiten, die in dem unendlichen Proceſſe göttlicher Selbſtgebärung aus dem Schooße des ewigen Vaters aufſteigen und eben ſo unabläſſig in ihn zurückverſenkt werden. In eben dieſem Charakterbilde wird auch das inwohnende Princip der Selbſtgebärung beſtimmter Sphären der creatürlichen Welt enthalten ſein, vorausgeſetzt nämlich, daß ſolches Princip ſich in der freien Weiſe, welche ſein Begriff mit ſich bringt, dem göttlichen Charakterbilde geeinigt und einverleibt hat. (eeee)

300.

So ſind denn hiermit, und erſt hiermit vollſtändig, die unentbehrlichen ſpeculativen Vorausſetzungen dargelegt für die große, ihrem weſentlichen Inhalt nach durchaus ideale Glaubensanſchauung Luthers vor dem Erlöſungsproceſſe des menſchlichen Geſchlechts. Durch die Sünde ſeines Ahnherrn des Antheils an dem göttlichen Charakterbilde verluſtig gegangen, der ihm von vorn herein durch den ſchöpferiſchen Liebewillen der Gottheit beſchieden war, ſollte dieſes Geſchlecht nach dem Rathſchluſſe deſſelben Liebewillens von Neuem damit ausgeſtattet, und eben dadurch des ewigen Heiles, das heißt, der Gemeinſchaft des Göttlichen, welche eben nur in dem Umkreiſe des göttlichen Charakters ſtattfindet, theilhaftig werden. Um dieſes Ziel zu erreichen, mußte das Charakterbild der Gottheit ſich einſenken in die Gattungsſubſtanz der Menſchheit, es mußte die feindſeligen Mächte, die ſich dieſer Subſtanz bemächtigt hatten, überwinden, und ſie eben dadurch, daß es ſich in ihre Gewalt, in die Gewalt des Todes und der Sünde gab, ertödten.

301.

Wie in dem Momente dieſer Einſenkung ſelbſt, dieſes Todes, welchen das göttliche Charakterbild ſtirbt, indem es ſich der ſterblichen Subſtanz der Gattung vermählt, das Charakterbild gleichzeitig nichtsdeſtoweniger in der vollen unverkürzten Herrlichkeit ſtrahlt, die es von Ewigkeit zu Ewigkeit bei dem Vater hat: dies kann nach dieſer Auffaſſung eben ſo wenig als dunkel oder widerſprechend erſcheinen, als, wie der menſchliche Auferſtehungsleib, mit welchem ſich dieſes Bild in ſeiner Rückkehr aus dieſer Einſenkung überkleidet, ein allgegenwärtiger und alldurchdringender iſt, gleich der Gottheit

ſelbſt, und gleich jenem ihrem Charakterbilde, dem er ſich von jetzt an für alle Ewigkeit einverleibt hat.

302.

Es iſt nämlich dieſer Auferſtehungsleib, der verklärte und verherrlichte Leib des idealen Chriſtus, nach dieſer Auffaſſung nichts anderes, als, wie wir ihn auch ſchon oben in der geſchichtlichen Darſtellung der Lehre Luthers bezeichnet haben (153), der von der Subſtanz der Sünde und des geiſtigen Todes geläuterte, mit dem Charakterbilde der Gottheit aufs Neue geeinigte Gattungsbegriff der Menſchheit. Er iſt es, wiefern in ihn, nach den Lehren des ächten Traducianismus (75), jene Kraft der Selbſterzeugung und Selbſtgebärung hineingelegt iſt, ohne die ein creatürliches Leben in relativer Selbſtſtändigkeit, gegenüber ſeinem Schöpfer auf keine Weiſe denkbar wäre.

303.

Daß ohne irgend welche Theilhaftigkeit an dieſem Leibe Heil für die einzelnen Menſchen undenkbar iſt, folgt unmittelbar aus allem Obigen. Man wird daher in dieſem Zuſammenhange auch die Beharrlichkeit gerechtfertigt finden, womit Luther auf dem Begriff dieſer Theilhaftigkeit beſtand, obwohl die Art und Weiſe, wie er dieſen Begriff an die Handlungen der chriſtlichen Sacramente zu knüpfen ſuchte, noch weſentlich durch die Unklarheit getrübt iſt, in der er, durch Schuld des kirchlichen Standpunktes ſeiner Zeit, der auf der Vorausſetzung einer unmittelbaren Einheit dieſes Elementes mit dem idealen beruht (278), über das geſammte hiſtoriſche Element des Chriſtenthums befangen blieb. (mm)

304.

Und ſo muß denn der Vermittlungsproceß der idealen Chriſtologie, deſſen weſentliche Momente wir im Vorſtehenden (281—303) bezeichnet haben, ſich, wenn er vollſtändig zu ſeinem Ziele gelangen ſoll, ergänzen durch einen entſprechenden, auf der realen Seite der Chriſtologie erfolgenden Proceß. Das Gelingen dieſes zweiten Proceſſes iſt weſentlich bedingt durch die Ergebniſſe des erſten, aus dem Grunde, weil nur aus dieſen Ergebniſſen die richtige Stellung des Problems hervorgehen kann. In dieſem Umſtand vornehmlich haben wir den Grund der Erſcheinung zu ſuchen, daß auch die hiſtoriſche Vermittlungsarbeit, obgleich zu ihr ſchon im reformirten Kirchenleben, beſonders der Arminianiſchen Parthei, einige Anfänge gemacht worden ſind, doch erſt in dem großen

Gährungsproceſſe des Lutherthums zu höherer Bedeutung und gründlicherer Durchführung hat gelangen können (251 f.).

305.

Das Problem nämlich, welches der hiſtoriſchen Chriſtologie durch die ideale geſtellt werden muß, wenn es zu einer wiſſenſchaftlichen Entwickelung der erſteren kommen ſoll, iſt: die Erkenntniß der Art und Weiſe, wie, gemäß der Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens, das lebendige Charakterbild der Gottheit ſich in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus verwirklicht hat, und, damit in nothwendiger Verbindung, die Erkenntniß der geſchichtlichen Bedingungen, an welche dieſe Verwirklichung geknüpft iſt.

306.

Es iſt klar, daß nur dieſer Begriff des göttlichen Charakterbildes, in der Beſtimmtheit, wie wir ihn hier bezeichnet haben, als das Weſen der ewigen Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes erkannt, eine durchgeführte Unterſcheidung des hiſtoriſchen Chriſtus von dem idealen, und, unbeſchadet ſeiner wahren Einheit mit dem letzteren, eine ächt hiſtoriſche Erkenntniß des erſteren möglich macht. Denn eine ſolche Erkenntniß iſt im wiſſenſchaftlichen Sinne nur möglich von einem Gegenſtande, der ganz innerhalb der Gränzen des hiſtoriſchen, das heißt, des den Geſetzen der menſchlichen Natur entſprechenden Geſchehens ſteht, indem dieſe Gränzen des hiſtoriſchen Geſchehens zugleich die Gränzen des hiſtoriſchen Erkennens ſind. Nun aber läßt ſich von dem Begriffe des göttlichen Charakterbildes gar wohl annehmen, was ſich von dem Begriffe einer göttlichen Perſönlichkeit in jenem unklaren, ſich ſelbſt widerſprechenden Sinne der confeſſionellen Dogmatik (282) mit nichten würde annehmen laſſen. Es läßt ſich, ſagen wir, von ihm annehmen, daß ſeiner übermenſchlichen Wirklichkeit im Weſen des dreieinigen Gottes unbeſchadet, welche gar nicht dadurch berührt wird, die innermenſchliche Verwirklichung dieſes Bildes ganz innerhalb jener Gränzen hat erfolgen können, ohne irgend eine der Möglichkeit eines hiſtoriſchen Urtheils ſich entziehende Durchbrechung oder Ueberſchreitung derſelben.

307.

Hieraus folgt, daß die evangeliſche Theologie im Punkte der hiſtoriſchen Chriſtologie ſich nicht allein berechtigt, ſondern auch verpflichtet achten wird, von den Werkzeugen und Mitteln kritiſch-

hiſtoriſcher Forſchung, welche durch die Auflöſung des Lutherthums in ihre Hände gekommen ſind, einen völlig freien, durch keine der Vorausſetzungen, welche ſämmtlich an der einen Vorausſetzung der unmittelbaren Identität (277) des hiſtoriſchen mit dem idealen Chriſtus hängen, irgendwie gebundenen Gebrauch zu machen. Denn ſie weiß ja zum Voraus, nicht nur, daß jedes lebendige Charakterbild, deſſen Züge einer ächten, urkundlichen Ueberlieferung eingepflanzt ſind, auch der ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Kritik Stand halten wird, ſondern auch, daß nur aus einer ſolchen Kritik die wahrhafte, lebendige Erkenntniß dieſes Charakterbildes hervorgehen kann.(gggg)

308.

Die Anſchauung des hiſtoriſchen Chriſtus, welche aus dieſem kritiſchen Proceſſe hervorgeht, wird für die evangeliſche Theologie nicht blos, auf äußerliche Weiſe, die Ergänzung, ſondern weſentlicher noch, auf innerliche, die Erfüllung jenes idealen Chriſtusbegriffs ausmachen, welchen ſie auf ſpeculativem Wege gewonnen hat. Denn der Begriff des göttlichen Charakters, was wäre er für uns und welchen Werth könnte er für die Religion in Anſpruch nehmen, die nicht in begrifflicher Speculation, ſondern in Erfahrung und Erlebniß eines thatſächlichen Gehaltes beſteht, wenn er nicht aus der Wirklichkeit eines menſchlich lebendigen, in treuer urkundlicher Ueberlieferung geſchichtlich aufbewahrten Charakterbildes unſerm geiſtigen Auge entgegenleuchtete?

309.

Solchergeſtalt iſt alſo, zwar nicht der Begriff, wohl aber die Anſchauung des Charakterbildes der Gottheit für die Menſchheit durch den hiſtoriſchen Chriſtus vermittelt. Iſt es aber dieſe Anſchauung, ſo iſt es auch die Wirklichkeit des idealen Chriſtus, das heißt, des göttlichen Charakterbildes, nicht zwar, wie es an ſich ſelbſt, im Selbſtbewußtſein und in der Selbſtanſchauung Gottes, oder wie es in Bezug auf andere creatürliche Geiſter außer den Menſchen, wohl aber, wie es in Bezug auf die Menſchen iſt; alſo des gottmenſchlichen Charakterbildes, des mit der menſchlichen Natur im prägnanten Sinne (294) vereinigten Logos oder Gottesſohnes.

310.

Obgleich aber durch den hiſtoriſchen Chriſtus vermittelt, ſo fällt dagegen die Wirklichkeit des idealen Chriſtus zu keiner Zeit

mit der perſönlichen Wirklichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus unmittelbar zuſammen. Sie geht ihr in gewiſſem Sinne zeitlich noch voran, denn das Weſen jener göttlichen Eigenſchaften, welche ſich zur vollen Realität des göttlichen Charakterbildes in dem hiſtoriſchen Chriſtus ſammeln ſollen, muß ſchon vor deſſen Auftreten in die menſchliche Gattungsnatur eingeſenkt ſein; wie ſolches auch die ältere Kirchenlehre in ihren Ausſagen von dem λόγος σπερματικός anerkannt hat.

311.

Insbeſondere aber für die Zeit während des irdiſchen Wandels Jeſu von Nazareth und nach derſelben iſt jede Vorſtellung zu entfernen, welche, dort die Wirklichkeit des idealen Chriſtus in dem hiſtoriſchen, hier die Wirklichkeit des hiſtoriſchen in dem idealen Chriſtus auf irgend eine Weiſe oder in irgend einem Sinne zu verſchlingen droht. — Es kann dieſe Unterſcheidung vollzogen werden, ohne daß darum die kirchliche Formel von der Vereinigung der zwei Naturen in Einer Perſon aufgegeben zu werden braucht. Denn der Sinn dieſer Formel iſt nachweislich ein ſolcher, der ſich ſchon in dem Begriffe des idealen Chriſtus erſchöpft, von der ſpecifiſchen Anerkennung aber, die wir hier für den hiſtoriſchen Chriſtus verlangen, gar nicht berührt wird. (hhhh)

312.

Iſt nun auf dieſe Weiſe der Begriff der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in ſeinem Unterſchiede von dem Begriffe des idealen Chriſtus wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt, mit dem er jedoch eben durch die Idee, welche das Weſen des letztern ausmacht, unabtrennbar vereinigt bleibt: ſo bleibt noch die Frage zu beantworten, in welcher Weiſe wir, dem hier dargelegten Zuſammenhange gemäß, das Werk dieſes Chriſtus werden zu verſtehen haben. Denn daß die Auffaſſung dieſes Werkes, wie wir ſie eben bei Luther fanden und nachwieſen, zunächſt nur auf das Werk des idealen Chriſtus paßt, — wenn anders dort Werk und Perſon noch unterſchieden werden kann, — aber nicht unmittelbar auf das des hiſtoriſchen: dies wird man uns um ſo weniger beſtreiten wollen, als eben hierin ohne Zweifel der Grund liegt, weshalb die Lehre Luthers über die Bedeutung dieſes Werkes ſo wenig Eingang nicht nur bei den Reformirten, ſondern auch bei ſeiner eignen Parthei gefunden hat.

313.

Den Kreuzestod des hiſtoriſchen Chriſtus und ſeine Auferſtehung, mit Luther, als Acte ſeines Kampfes mit dem Teufel faſſen und mit den Mächten, welche im Gefolge des Teufels vorgeſtellt werden (102), dies heißt offenbar nichts anderes, als, dieſe geſchichtlichen Ereigniſſe nur als Sinnbilder der ewigen Thaten des idealen Chriſtus anſehen. Noch deutlicher iſt dies der Gehalt jener Auffaſſung, welche Chriſtus in jedem Gläubigen geboren werden, leiden, ſterben und auferſtehen, und in dieſen ſeinen Lebens- und Leidensthaten die Sünde und ſündhafte Leiblichkeit des Gläubigen aufzehren oder vertilgen, ſo wie auch durch Mittheilung ſeines unſterblichen Leibes einen ſündloſen, verklärten Leib in ihm erzeugen läßt.

314.

Wenn, wie es die Natur der Sache in aller kirchlichen Entwickelung ſo mit ſich bringt, — auch innerhalb der Richtung, die von Haus aus mehr dem idealen Chriſtus zugewandt iſt, — die Aufgabe in den Vordergrund tritt, für Grund und Zweck des Kreuzestodes Jeſu von Nazareth einen dogmatiſchen Ausdruck zu finden: ſo iſt, ſo lange über das Verhältniß des hiſtoriſchen zum idealen Chriſtusbegriff das vollkommen klare Bewußtſein mangelt, der Rückfall in eine Auffaſſungsweiſe unvermeidlich, die, im Gegenſatz jener Anſchauungen Luthers, mehr oder weniger den Charakter der Aeußerlichkeit tragen wird. Daher die Hartnäckigkeit, mit welcher, trotz ihres nachweislichen Widerſpruchs gegen das Grundprincip der Reformation (62), die Anſelmiſche Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung bis jetzt noch in allen Geſtaltungen der bekenntnißmäßigen Kirchenlehre ſich behauptet hat.

315.

Für die evangeliſche Theologie dagegen, ſofern ſie ſich zu dem dort noch fehlenden Bewußtſein erhoben hat, wird jener Kreuzestod zum Gegenſtand einer geſchichtlichen Betrachtung, von deren Inhalt jene dogmatiſchen, weſentlich auf die ideale Chriſtologie bezüglichen Begriffe, die allein ihn als Erlöſungsthat im ſtrengen Wortſinn der ächten Lutherslehre (74) erſcheinen laſſen, ſo lange noch fern zu halten ſind, bis für ſie auf dieſem Wege auch die geſchichtliche Vermittelung gefunden iſt. Er iſt, als geſchichtliches Ereigniß, eine menſchlich freie That des hiſtoriſchen Chriſtus, die That der

Hier vertrat nur Luther, die Natur des Sacramentes ſelbſt betreffend, eine Anſchauung von eigenthümlich poſitivem Gehalt. Die Reformirten bekämpften ſeine Lehre, nicht, weil ſie ihr eine abweichende gleichgehaltige Anſchauung gegenüberzuſtellen hatten, ſondern weil ihnen durch ſie der poſitive Gehalt ihrer chriſtologiſchen Anſchauung gefährdet ſchien.

322.

Wie nämlich oben gezeigt (166 f.), ſo beſteht das Charakteriſtiſche von Luthers Sacramentslehre nicht allein in der Vorausſetzung jener himmliſchen, allgegenwärtigen Leiblichkeit des idealen, nicht des hiſtoriſchen Chriſtus, deren Natur und Beſchaffenheit es geſtattet, ſie als Gegenſtand thatſächlichen Genuſſes oder leibhaftiger Seelennahrung für die Gläubigen zu denken, ſondern zugleich in der Zuverſicht, daß dieſer Genuß, dieſe Speiſung der gläubigen Seele im Sacrament des Altars wirklich auf eine eigenthümliche, mit keiner andern Art des Empfangens geiſtiger Segnungen vergleichbare Weiſe zu Theil wird.

323.

Die Reformirten bekämpften dieſe Lehre hauptſächlich zwar aus dem Grunde, weil ſie von dem Unterſchiede *dieſes* in ſolcher Weiſe genießbaren Chriſtusleibes von der verklärten, aber individuellen Leiblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus eben ſo wenig, wie Luther ſeinerſeits, ein Bewußtſein hatten, und mit Recht urtheilten, daß dieſe letztere, das weſentliche Object ihrer chriſtologiſchen Anſchauung, auf keine Weiſe Gegenſtand eines derartigen Genuſſes ſein könne. Doch würden ſie dieſelbe, wie Schwenkfeld es that, auch dann ſelbſt haben bekämpfen können, wenn ſie Luthers Anſicht von dem gegenwärtigen Leibe ſeines idealen Chriſtus getheilt hätten, auf Grund einfach nur des Umſtandes, daß ihnen von einem derartig ſpecifiſchen, durch die Geſtalt des Brotes und des Weines im Abendmahl bewirkten Genuſſe das Bewußtſein fehlte.

324.

Dieſer Umſtand iſt es, der es auch uns verbietet, die Einigung dieſes Gegenſatzes in der Weiſe zu vollziehen, wie ſie ſich zunächſt darzubieten ſcheint. Es könnte nämlich hier auf dem von uns eingenommenen Standpunkte chriſtologiſcher Verſtändigung am nächſten zu liegen ſcheinen, den poſitiven Gehalt des Lutheriſchen Sacramentglaubens uns einfach anzueignen. Denn jener an

ſich berechtigte Einwand der Reformirten wird eben durch die von uns vollzogene Unterſcheidung des idealen und hiſtoriſchen Chriſtus gehoben, und ſo das Mißverſtändniß entfernt, als werde für das Sacrament in irgend einem Sinne ein realer Genuß der Leiblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in Anſpruch genommen.

325.

Aber bereits oben durften wir die Gewaltſamkeit nicht ungerügt laſſen, womit Luther, hier auf einer Buchſtäblichkeit der Schriftauslegung fußend, welche ſeiner ſonſt ſo geiſtesfreien Glaubensanſchauung fremd iſt, dem Brote und dem Weine des Abendmahls, und ähnlich auch dem Waſſer der Taufe eine ſpecifiſche Inwohnung der himmliſchen Leiblichkeit ſeines idealen Chriſtus zuſchreibt, deren Begriff um ſo mehr im Unklaren bleibt, je größeres Gewicht er zugleich auf die Allgegenwart dieſes Leibes, auf ſeine Inwohnung in allen und jeden creatürlichen Subſtanzen legt.

326.

In dem Widerſtande, den ſie, und nicht ſie allein, ſondern mit ihnen auch aufrichtige Bekenner der Lutheriſchen Anſchauung von der Vergottung des idealen Chriſtusleibes, dieſer Gewaltſamkeit entgegenſtellten, liegt alſo, neben jenem allgemeinen Rechte ihrer chriſtologiſchen Vorausſetzung (323), noch ein beſonderes Recht der Schweizeriſchen Reformatoren in Bezug auf den Inhalt des Sacramentſtreits. Die Ausgleichung dieſes Rechts mit dem Rechte, welches der poſitive Gehalt der Lutheriſchen Sacramentlehre für ſich in Anſpruch nimmt, iſt auch ihrerſeits noch unter die Aufgaben der evangeliſchen Theologie zu zählen.

327.

So übereilt es geweſen wäre, ſolche Ausgleichungen auf dem vorhin bezeichneten Wege erzielen zu wollen, welcher eine bevorzugende Begünſtigung des Lutherthums in ſich ſchließt (324): eben ſo übereilt würde es jetzt ſein, wenn wir, jedes eigenthümliche Verhältniß der ſacramentlichen Handlungen zu dem Genuſſe der Leiblichkeit des idealen Chriſtus in Abrede ſtellend, das Recht der Lutheriſchen Anſchauung nur in die Anerkennung dieſer Leiblichkeit als ſolcher ſetzen, den ſacramentlichen Handlungen aber, mit den Bekenntniſſen der Reformirten, entweder eine nur bildliche, oder eine in der abſtracten Weiſe des nur theoretiſchen Bewußſeins den geiſtigen Genuß vermittelnde Bedeutung zuſchreiben wollten.

328.

Die volle Wahrheit des Sacramentbegriffs, aus welcher zugleich die Ausgleichung jener entgegengesetzten Rechtsansprüche sich ergeben wird, ist vielmehr nur in dem Rückgange auf den Grundbegriff der ächt apostolischen Lehre zu finden, deren Weg in diesem Artikel von Lutheranern und Reformirten gleichmäßig, so wie ohnehin schon von der mittelalterlichen Kirche, verlassen worden ist. Es versteht nämlich diese Lehre, wie schon oben erwähnt, unter dem Leibe Christi allenthalben die Gemeinschaft der Gläubigen als solche, die unsichtbare Kirche, deren Haupt Christus ist, oder das Reich Gottes, sofern es in der Menschenwelt eine Stätte findet. Das Sacrament des Altars ist ihr mithin nichts anderes, als der wechselseitige Selbstgenuß dieser Gemeinschaft in dem gemeinsamen Mahle der Erinnerung an das Haupt, durch welches die Glieder zur organischen Einheit unter einander verbunden sind.

329.

Mit Unrecht würde man diesen Begriff der Leiblichkeit des verklärten Christus, den allein ächt biblischen, für einen andern halten wollen, als, seinem wesentlichen Gehalte nach, den Begriff, welcher, so tief und mit innerer Nothwendigkeit in Luthers Christologie begründet, von Luther seiner Abendmahlslehre zu Grunde gelegt worden ist. Er verhält sich zu ihm eben nur, wie die Wirklichkeit und ausdrückliche Bethätigung eines Dinges zu dessen allgemeiner Potenz oder Möglichkeit. Denn wie könnte, bei richtigen Voraussetzungen über die ethische Natur des Göttlichen, von einer durch die Menschwerdung des Göttlichen erzielten Inwohnung der wiedergeborenen Gattungsnatur des Menschengeschlechts im Wesen der Gottheit (302) die Rede sein, wenn diese Inwohnung sich nicht durch eine lebendige organische Gemeinschaft der wiedergeborenen Glieder dieses Geschlechtes unter sich und mit der Gottheit bethätigte?

330.

Sind aber diese zwei nur im Ausdruck unterschiedenen Begriffe von dem in den Himmel der göttlichen Dreieinigkeit eingetretenen, in der Menschheit allgegenwärtigen Christusleibe der Sache nach einer und derselbe: so bedarf es, um die specifische Beschaffenheit des Genusses zu erklären, welcher im Sacramente des Abendmahls stattfindet, nicht jener, seinen reformatorischen Genossen mit Recht anstößigen Gewaltsamkeit Luthers. Nicht das Brot und

der Wein in ihrer grobſinnlichen Materialität und Genießbarkeit, ſondern die Lebensgemeinſchaft, die nirgends ſo, wie in der Gemeinſamkeit des die Herzen öffnenden und die Geiſter beflügelnden Feſtmahls in das unmittelbare lebendige Gefühl und Bewußtſein der Glieder dieſer Gemeinſchaft eintritt, iſt das Vehikel jener geiſtleiblichen Speiſung, deren Begriff, wenn er in dieſer Weiſe an ſie gebracht wird, auch die Bekennet des reformirten Glaubens nicht werden zurückweiſen wollen. (111)

Anmerkungen.

a. (zu §. 12.)

Ich wage es, dieſe zwölf einleitenden Sätze ohne weitere Erläuterung hinzuſtellen. So paradox ſie hin und wieder im Ausdruck ſcheinen mögen, ſo enthalten ſie doch im Grunde keine Behauptung, welche den im Allgemeinen geltenden Anſichten fremd oder zuwider wäre. Daß es eine evangeliſche Theologie als freie, das heißt als nicht an äußere kirchliche Satzungen gebundene Wiſſenſchaft geben ſoll und wirklich ſchon giebt, und daß dieſe Theologie einen zugleich ſpeculativen und hiſtoriſchen Charakter trägt: wer, der ſich nicht als einen hinter der Entwickelung der Zeit nach einer oder nach der andern Seite ganz Zurückgebliebenen bekennen will, dürfte es heut zu Tage zu läugnen wagen? Eine poſitive Wiſſenſchaft iſt dieſe Theologie wohl zwar in dem weiteren und freieren Sinne, im welchem man das Poſitive dem rein Rationalen entgegenzuſtellen pflegt und neuerdings auch von einer „poſitiven Philoſophie" geſprochen hat, aber nicht in dem engeren, in welchem „poſitiv", im Rechte und in der Religion, eben nur die Satzung und das Satzungsmäßige bezeichnet. Eine hiſtoriſche dürfte ſie nicht genau in dem Sinne zu nennen ſein, in welchem Schleiermacher die Dogmatik als eine Disciplin der hiſtoriſchen Theologie hat bezeichnen wollen, wohl aber in einem Sinne, demjenigen analog, von welchem die „hiſtoriſche" Schule im Gebiete der Rechts- und Staatswiſſenſchaft den Namen trägt. Der Begriff des Hiſtoriſchen ſchließt, in dieſem Sinne gefaßt, den des Speculativen keineswegs von ſich aus, und den Charakter der Speculation wird jederzeit die evangeliſche Theologie, wie alle Theologie, vorwiegend dann annehmen müſſen, wenn ſie ſich zu einem Syſteme der Glaubenslehre, zu einer Dogmatik abzurunden oder eine ſolche aus ſich zu erzeugen trachtet. Ob auch einen „philoſophiſchen"? — dies hängt von der Gränzbeſtimmung ab, welche man der Bedeutung dieſes Wortes ſetzt. Keinesfalls dann, wenn man unter philoſophiſcher Erkenntniß eine ſolche verſteht, welche nur aus reiner Vernunft zu ſchöpfen hat. Denn die eigentliche Quelle des theologiſchen Erkennens iſt allenthalben die religiöſe Erfahrung, unter welcher alles, was man im wahren Wortſinn göttliche Offenbarung nennt, als inbegriffen zu denken iſt. — Die nachfolgenden Sätze, welche nicht unmittelbar die Beſtimmung haben, ſich in ein dogmatiſches Syſtem einzureihen, wohl aber dem Aufbau einer evangeliſchen Theologie überhaupt zu dienen, werden in ihren zwei erſten Abſchnitten einen vorwiegend hiſtoriſchen, im dritten einen vorwiegend ſpeculativen Charakter tragen.

b. (zu §. 14.)

Daß das ſogenannte Materialprincip der Reformation erſt von Luther auf die Reformirten übergegangen war, iſt von Oekolampadius ausdrücklich eingeſtanden worden, ſ. u. A. Schweizer, „Glaubenslehre der reformirten Kirche", I, S. 32. — Zwingli, obgleich auch er ſich von dieſem Princip in ſeinem Innern durchdrungen hatte, iſt doch nie in ſeinem Thun eigentlich von demſelben geleitet worden. Anders verhält es ſich mit dem ſpäter aufgetretenen Calvin. Dieſer hat ungleich mehr, als ſein Vorgänger, ſein geſammtes Denken jenem Princip aſſimilirt, ungeachtet man es ihm noch anfühlt, daß es nicht mit gleicher Urſprünglichkeit, wie bei Luther, aus ſeiner Seele emporgeſtiegen iſt.

c. (zu §. 23.)

Jedem Kenner des Sprachgebrauchs der heiligen Schrift muß das Mißverhältniß auffallen, in welches ſich die Dogmatik der theologiſchen Schule zu demſelben geſetzt hat durch ihre Behandlung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit. Was nämlich dieſe Schule ſo nennt, was ſie in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenſchaften unter dieſem Namen als eine der ethiſchen Eigenſchaften Gottes behandelt: das iſt, wie Niemand in Abrede ſtellt, der Begriff jener Eigenſchaft, welche wir unter dem Namen der Gerechtigkeit von menſchlichen Richtern und Herrſchern zu fordern, und, wo wir ſie bei ihnen antreffen, an ihnen zu rühmen pflegen. Es iſt weſentlich und vornehmlich der Begriff vergeltender Gerechtigkeit (justitia retributiva. Denn in die Vorſtellung des Vergeltens, des Vergeltens guter Thaten durch Lohn, böſer durch Strafe, faßt ſich in der Hauptſache der Inbegriff deſſen zuſammen, was nach den über das Weſen und die Eigenſchaften der Gottheit herrſchenden Vorſtellungen von dem Inhalt jenes Begriffs auf die Gottheit übertragbar iſt; da, was man unter justitia commutativa zu verſtehen pflegt, auch nach dieſen Vorſtellungen kaum eine ſolche Uebertragung zuzulaſſen ſcheint. Die Vorausſetzung dieſes Begriffs hat dann die Folge, daß zwiſchen der Eigenſchaft der Gerechtigkeit und der neben ihr in Gott angenommenen Eigenſchaft der Liebe oder Güte ein Gegenſatz hervortritt, welcher ſich in der Lehre von der göttlichen Weltregierung zum Widerſpruch ſteigert, und für den die Glaubenslehre in einer gegenſeitigen Beſchränkung dieſer Eigenſchaften durch einander die Löſung ſuchen muß. — Hier kann nun, ich wiederhole es, für den Kenner kein Zweifel ſein, daß, wie es ſich auch ſachlich mit dem Inhalte der Bibellehre in Bezug auf jene göttlichen Eigenſchaften verhalten mag, jedenfalls der Wortgebrauch ein abweichender iſt. Weder die altteſtamentlichen aus der Wurzel צדק ſich ableitenden Worte, noch die neuteſtamentlichen δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, bezeichnen in der unverhältnißmäßigen Mehrzahl der Stellen, wo ihre Bedeutung klar vorliegt, in Gott oder in den Menſchen eine Gerechtigkeit, unmittelbar gleich oder ähnlich jener, die wir in menſchlichen Verhältniſſen ſo zu nennen pflegen. Eine einzige Stelle ausgenommen, deren Abſicht und Bedeutung in dem Zuſammenhange, in welchem ſie vorkommt, ziemlich unklar bleibt (Röm. 5, 7), weiß die Schrift nichts von einem Gegenſatze der Begriffe von Güte und Gerechtigkeit. Im Gegentheil, die Worte, von denen man annimmt, daß ſie den letztern Begriff ausdrücken ſollen, bezeichnen an unzähligen Stellen gerade jene gütige und gnadenvolle Geſinnung der Gottheit, welche die verdiente Strafe erläßt oder hinwegnimmt, und Gutes gewährt ohne alle Rückſicht auf vor-

braucht ſich, um ihn zu finden, nur des auf die göttliche Gerechtigkeit, obgleich er dort nicht von ihr geſagt iſt, vollkommen anwendbaren Satzes des Spinoza zu erinnern: justitia et injustitia nonnisi imperio possunt concipi, und daneben etwa noch an Platons Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit in den Büchern von der Republik. Auch das ariſtoteliſche δίκαιον διανεμητικόν (Eth. ad Nicom. V.), welches man fälſchlich auf die Strafgerechtigkeit zu beziehen pflegt, ſteht in der ächten Theorie des Ariſtoteles dem bibliſchen Begriffe der Gerechtigkeit ungleich näher, als man es nach den irrigen darüber verbreiteten Anſichten meinen ſollte.

d. (zu §. 28.)

Von dem vorhin erwähnten unbibliſchen Gebrauche des Wortes Gerechtigkeit, der ſeine Wurzel in der Genugthuungslehre des Anſelmus hat, war allerdings auch Luther in ſeiner früheren Zeit nicht ganz unberührt geblieben. Ich werde unten, wenn ich auf ſein Verhalten zur Satisfactionstheorie zu ſprechen komme, einige Stellen anführen, welche dies außer Zweifel ſtellen (Anm. p.). Um ſo mehr aber verdient es bemerkt zu werden, wie gründlich ihn ſeine Bibelſtudien von dieſer ſcholaſtiſchen Irrung befreit, und mit wie klarem Bewußtſein er an mehreren Stellen ſeiner Werke die Ergebniſſe dieſes Studiums in den grundſätzlichen Zuſammenhang ſeiner Ueberzeugungen eingereiht hat. So giebt die Vorrede zu ſeiner erſten Pſalmenüberſetzung über die Bedeutung der Worte מִשְׁפָּט und צְדָקָה, die er allenthalben durch „Gericht" und „Gerechtigkeit" zu überſetzen pflegt, dieſe ausdrückliche Rechenſchaft „Wenn das Gericht bei dem Worte Gerechtigkeit ſteht, ſo iſt des Gerichtes Werk die Hälfte, nämlich das Urtheil, damit das Gottloſe und Unrecht verurtheilt, gefaßt und geſtraft wird. Und Gerechtigkeit heißt das andre Theil, damit die Unſchuld beſchirmt, erhalten und gefördert wird." Damit übereinſtimmend in der Kirchenpoſtille, Auslegung der Epiſtel am Chriſttage (Werke, Leipziger Ausg.,*) Bd. XIII, S. 119): „So müſſen wir nun der Schrift gewahren, die da zwei Gerechtigkeiten ſetzt, eine menſchliche Gerechtigkeit, — — die andere, eine göttliche Gerechtigkeit, d. i. die göttliche Gnade." Die Stelle Jeſ. 10, 22 (כָּלָיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה), wo die Neuern, ſoviel mir bekannt, alle unter צְדָקָה die ſtrafende Gerechtigkeit verſtehen, was aber, wie mir es ſcheint, auch abgeſehen von der ſonſtigen Bedeutung dieſes Wortes ſchon durch die vorangehenden Worte שֹׁטֵף בְּ ausgeſchloſſen wird, überſetzt er ſo: „Denn wenn dem Verderben geſtreut wird, ſo kommt die Gerechtigkeit überſchwänglich." Dem entſprechend hat er denn auch in der für das Verſtändniß des bibliſchen Gerechtigkeitsbegriffs

die Anordnung des körperlichen Univerſums der göttlichen Gerechtigkeit zuſchreiben; aber ſelbſt in dieſer Ueberſchreitung bethätigt ſich noch die richtige Auffaſſung des Kernpunkts, auf den es ankommt. Bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est, quae mundum judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio judicavit. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronunciata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram etc. — — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris: ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces. Tertull. c. Marc. II, 12. Im Nachfolgenden wird die justitia noch als plenitudo divinitatis Dei bezeichnet.

*) Auf dieſe Ausgabe ſind auch im Nachfolgenden die Citate zu beziehen.

ſo wichtigen Stelle Röm. 3, 25 δικαιοσύνη durch „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" übertragen. Ueber dieſe Auffaſſung des Wortes nicht blos an der genannten Stelle, ſondern auch an vielen andern, giebt er bei Gelegenheit von Röm. 1, 17 folgende Rechenſchaft: „Merk dieſes Stücklein mit Fleiß, daß, wo du in der Schrift findeſt das Wörtlein: Gottes Gerechtigkeit, daß du daſſelbe ja nicht von der ſelbweſenden innerlichen Gerechtigkeit Gottes verſteheſt, wie die Papiſten, auch viel heiliger Väter geirrt haben, du wirſt ſonſt davor erſchrecken; ſondern wiſſe, daß es heißt, nach Brauch der Schrift, die ausgegoſſene Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch Chriſtum in uns, davon wir vor ihm fromm und gerecht werden geachtet, und heißt darum Gottes Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, daß wir nicht, ſondern Gott ſie wirkt mit Gnaden." (WW. XIII, S. 18). Anderwärts hören wir ihn bekennen, daß er bei den Worten Pſ. 31, 2 (בְּצִדְקָתְךָ פַּלְּטֵנִי) ſich entſetzt und ſie von ganzer Seele gehaßt und verabſcheut habe, ſo lange er gemeint, ſie auf eine fordernde und ſtrafende Gerechtigkeit beziehen zu müſſen, bis er eingeſehen, daß ſie auf die den Menſchen ſich mittheilende Gerechtigkeit des Gnaden- und Liebewillens zu beziehen ſeien. (WW. III., S. 207). Und auch ſonſt fehlt es nicht an Stellen, welche die Gerechtigkeit Gottes ausdrücklich als eines und daſſelbe bezeichnen mit ſeiner Gnade, Güte und Liebe. Dieſe nämlich heiße in ſofern Gerechtigkeit, als „Gott ſie uns aus Gnaden giebt, und ſie unſer wird, daß wir ſie empfangen." (S. d. ſchon angeführte Stelle WW. XIII., S. 119.)

Vielleicht werden Einige bei dieſer Behandlung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit durch Luther ſich der Bezeichnung erinnern, die neuerlich Schenkel in ſeinem Werke: „Das Weſen des Proteſtantismus" von dem Princip der Reformation zu geben verſucht hat, indem er daſſelbe in den Begriff des Gottes, der weſentlich nur Liebe iſt, im Gegenſatze des mittelalterlichen „Zorngottes" ſetzt. Und in der That wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher mit dem der Liebe zuſammenfällt, unmittelbar als das mit dem allgemeinen Princip des Chriſtenthums zuſammentreffende Princip der Reformation ſelbſt bezeichnen wollte, ſo wie ſie aus Luthers Geiſte hervorging. Aber der Gegenſatz, gegen welchen das reformatoriſche Bewußtſein dieſes Princips ſich durchzuarbeiten hatte, wird nicht richtig ausgedrückt, wenn man ihn in die angeblich in dem Gottesbegriff des mittelalterlichen Katholicismus vorwiegende Eigenſchaft des „Zornes" ſetzt. Von der Bedeutung dieſes Wortes, welches ganz im Gegentheil gerade erſt in Luthers Theologie ungleich mehr als in der vorangehenden kirchlichen in den Vorgrund tritt, wird ſpäter die Rede ſein. Im Gegenwärtigen muß bemerkt werden, daß Luthers bedeutſamſte Ausſprüche über das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit durchgehends gegen eine Lehrgeſtalt gerichtet ſind, welche man wohl nicht richtiger bezeichnen kann, als wenn man ſie einen vollſtändig ausgebildeten, ethiſch-theologiſchen Rationalismus nennt. Eine ſolche war nämlich die katholiſche Lehre des ſpätern Mittelalters. Sie war es freilich nicht in dem Sinne, in welchem wir heut zu Tage das Wort Rationalismus brauchen, denn ſie war eben ſo ſehr auch der ausgebildetſte Supernaturalismus. Aber die ethiſchen Begriffe in ihr, und vor allen der Begriff der Gerechtigkeit war ein durchaus rationaliſtiſcher, d. h. äußerlich verſtandesmäßiger Weiſe ausgearbeiteter; ſo ſehr, daß ſeine Anwendung auf Lohn

und Strafe menſchlicher Handlungen ganz eigentlich als ein Rechenexempel behandelt werden konnte, wie dies in der Theorie und Praxis des Ablaſſes auch wirklich geſchehen iſt. Es iſt der Mühe werth, ſich die Beſchaffenheit dieſes Rationalismus an dem Beiſpiele desjenigen Theologen zu verdeutlichen, welcher der mittelalterlichen Kirche hauptſächlich damit vorangegangen iſt und durch ſeine Satisfactionstheorie, die ganz aus dieſer rationaliſtiſchen Denkweiſe hervorgegangen war, eben in die Zuſammenhänge, die uns hier beſchäftigen, ſo bedeutend eingegriffen hat. Man kennt die ſpeculativen Tendenzen des Anſelmus von Canterbury; ſein Credo ut intelligam hat ihm in neuerer Zeit Freunde ſelbſt unter Philoſophen erworben, deren Streben in ſeinem letzten Ziele auf die endabſchließliche Erhebung des Wiſſens über den Glauben, der philoſophiſchen Speculation über Religion und Chriſtenthum ausgeht. Es iſt indeß die Philoſophie dieſes Mannes, wenn ihr auch Elemente, die wir im eigentlichen Sinne ſpeculative nennen können, nicht ganz fehlen, doch zum guten Theile äußerlicher, verſtandesmäßiger Natur. Die Ratio, durch die er allenthalben die Fides zu erläutern, oder vielmehr in die er die Fides überzuleiten und aufzulöſen ſucht, hat wenigſtens eben ſo viel von der Natur des reflectirenden Verſtandes, wie von jener der ſpeculativen Vernunft: ja ſie hat in Wahrheit mehr von der Natur des erſteren, als der letzteren. Das hindert ihn jedoch nicht, in ſeiner philoſophiſch-theologiſchen Hauptſchrift die Glaubenswahrheiten mit beſtändiger Zurückweiſung auf eine ſolche Ratio zurückzuführen, wie in neuerer Zeit der philoſophiſche Rationalismus oder Abſolutismus ſie auf diejenige Vernunft zurückzuführen ſucht, die er ſelbſtverſtändlich über den Verſtand noch weiter, als über den Glauben erhaben meint. Er leitet, in der Perſon ſeines Schülers Boſo, den er in der dialogiſch abgefaßten Schrift Cur Deus homo die Rolle deren zugetheilt hat, welche „nichts glauben wollen, wenn nicht dafür ein Grund angegeben iſt“, die Beweisführung ausdrücklich durch die Bemerkung ein: I. 4: ut nullum vel minimum inconveniens in Dei a se acceptatione, neque ulla vel minima ratio, si major non repugnet, repudietur: sequi enim in Deo quodlibet parvum inconveniens sequitur impossibilius. Ita quamlibet parvum ratiunculam, si majori non vincatur, comitari necesse est. Dem entſprechend iſt der eigene Beruf des Anſelmus die Vernunft, wann und wie ſie irgend immer rationem, ut neque ad dextrum neque ad sinistrum vitiosa se ab illa posse declinare, und nur da ſtillzuſtehen, wohin die rationabilitas pervenerit, anerkennt. II. 9. Und ſo ſtreicht er denn am Schluſſe der Unterſuchung auch das ein, was jenen vor werden: rationabilibus et quibus nihil contrarium noscit, non solum humanis, sed etiam Paganis sola ratione sanctissima U. ſ. w. Dies alles iſt wie man nicht überſehen wird, auf einen Beweis jenſeitiger Gerechtigkeit gerichtet, auf welchen die Satisfactionstheorie die Nothwendigkeit von Chriſti Leiden und Tod zurückführen will. So wird auch von dieſer Seite her das gerade Gegentheil des Anſelmiſchen Zweckes erreicht, daß die Welt nur für den die Vernunft übersteigenden Glauben empfänglich ſei. Anſelms Beweis der Gerechtigkeit iſt der Beweis einer menſchlichen Vernunft, welche unter Heiden und Juden, nur unter Chriſten die allgemeinen Begriffe des Rechtlichen Rechts feſtgeſtellt hat, und ein Nachdenken der geltenden Begriffe zwiſchen Gott und Menſchen darſtellt, das ganz der entſprechenden Sinn und Vernunft nur eine Rechts-

handel unter Menſchen. Kann dies deutlicher ausgeſprochen ſein, als in den Worten a. a. O. I., 23: Nullatenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit, ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet —? Wie bei Anſelmus, ſo waren nach einer von Neander angeführten Bemerkung des Johann von Salisbury*), Convenientia und Ratio die Schlagworte, welche Jeder, der für einen philoſophiſchen Theologen gelten wollte, im Munde führte; und für einen philoſophiſchen Theologen wollte im ſcholaſtiſchen Mittelalter eben Jeder gelten. Auch der Streit der Thomiſten und der Scotiſten über das gegenſeitige Verhältniß der Intelligenz und des Willens in Gott ſchlug nach beiden Seiten zu Gunſten dieſes Rationalismus aus. Denn wenn die Anſicht des Thomas über die Priorität der Intelligenz in Bezug auf die Idee des Guten, welche zuvor dem göttlichen Verſtande ein Object ſeines Erkennens ſein müſſe, ehe ſie dem Willen ein Beweggrund ſeines Handelns werden könne, ſchon an ſich ſelbſt demſelben günſtig iſt: ſo fand auch die des Duns Scotus, nach welcher dieſe Idee in dem Willen und nicht im Verſtande wurzelt, alsbald eine rationaliſtiſche Deutung. Das Gute wird eben *als Begriff für den Verſtand* durch ein beneplacitum des göttlichen Willens beſtimmt, ſtatt daß es, wie es vor Luther unter Andern auch durch *Johann von Goch* geſchehen iſt,**) als das eigene unendliche Weſen des göttlichen Willens hätte erfaßt werden müſſen, wenn der wahre theologiſche Gegenſatz gegen beide Geſtalten jenes Rationalismus ausgeſprochen werden ſollte.

Unter den Begriff der convenientia alſo fällt, nach der rationaliſtiſchen Vorausſetzung der am Schluſſe des Mittelalters herrſchenden, zwiſchen thomiſtiſchen und ſcotiſtiſchen Principien ſich in einer Art von Schaukelſyſtem einherbewegenden Kirchenlehre, jene Gerechtigkeit Gottes, welcher Chriſtus durch ſeine Leiden und ſeinen Tod genuggethan haben ſoll. Hatte ja doch ſchon Auguſtinus, die große Autorität aller ſcholaſtiſchen Theologie, ſich ſo ausgeſprochen: Sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fit, quam per Christi passionem;***) und die ſcholaſtiſchen Theologen ſelbſt hatten dieſe convenientia zur ſpitzfindigſten Theorie ausgeſponnen; freilich zu einer ſich ſelbſt überſtürzenden, in welcher die convenientia, durch unwillkürliche Selbſtironie zur craſſeſten inconvenientia wird.****) Nachdem jedoch der thomiſtiſche Lehrſatz von der satisfactio superabundans verworfen war, mußte zur Ergänzung jener „Vernunft und Schicklichkeit" noch ein weiteres Syſtem von Genugthuungen der göttlichen Gerechtigkeit erfunden werden. Chriſti Tod, ſo hieß es nunmehr nach ſcotiſtiſcher Lehre, habe nur für die Geſammtſchuld des Geſchlechts, für die Erbſünde, Genugthuung geleiſtet. Für die

*) *Neander*, Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Bd. V., S. 692.

**) *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I, S. 48 f.

***) August. de Trin. XIII., 10.

****) Vergl. z. B. bei *Thomas von Aquino*, der in dergleichen Spitzfindigkeiten noch nicht der Aergſte iſt, die ſieben rationes, welche beweiſen ſollen: quod convenientissimum fuit, Christum pati mortem. Summ. Theol. P. III, quaest. 46, art. 4. Selbſt in der Ueberſchwänglichkeit des Leidens Chriſti will Thomas noch das beſtimmte Maaß gewahrt wiſſen, welches ihm der Verſtandesbegriff der Gerechtigkeit zu fordern ſcheint. (Assumsit tristitiam maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. a. a. O. art. 6.)

Thatſünden der Einzelnen, ſofern ſie nach der Taufe begangen ſind, ſei nach den Forderungen derſelben Gerechtigkeit, die für jede Schuld ihr Maaß der Abbüßung beſtimme, eine beſondere Abbüßung nöthig. Daher alſo jene satisfactiones Canonicae, gegen die, nebſt dem dazu gehörigen Ablaß, der praktiſche Sturm der Lutheriſchen Reformation zunächſt gerichtet war. Schon die Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion (VI, 21. S. 184 in Haſe's Ausgabe) hat es der Bemerkung werth gefunden, daß die Theorie dieſer Satisfactionen auf die Vorausſetzung der justitia retributiva begründet iſt. — Luther würde alſo ſein Werk nur halb, ja er würde es weniger als halb vollbracht haben, wenn er ſeinen Angriff nicht zugleich gegen den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in dieſer ganz rationaliſtiſchen Faſſung hätte richten wollen. Und dies nun hat er gethan mit einer Energie der Leidenſchaft, die ihn im Eifer des Kampfes freilich nicht ſelten über das Ziel hinaus fortriß. Nur in dieſem Zuſammenhange nämlich wird uns ſeine Polemik gegen das Beſtreben, durch „menſchliche Vernunft" das Göttliche zu erkennen, ganz verſtändlich, welches allerdings, in der letzten Periode ſeines Lebens namentlich, nicht ſelten ſo weit geht, daß die Gefahr, zu einem blinden Autoritätsglauben zurückgetrieben zu werden, nahe genug liegt. Immer jedoch werden wir die Motive dieſes Kampfes am beſten verſtehen, wenn wir nicht außer Acht laſſen, wie die „Vernunft" gegen deren Erhebung Luther ankämpft, nichts andres iſt, als der ſcholaſtiſche Verſtand, der ſeine Ohnmacht, das Unendliche zu begreifen, ſich nicht eingeſtehen will, und ſo durch Rationaliſiren des ein für allemal ſeinem Maaßſtabe Unzugänglichen, Incommenſurablen oder Ueberſchwänglichen die Begriffe der ethiſchen Eigenſchaften und Thätigkeiten Gottes in eine Sphäre herabzieht, in welcher ſie aufhören, ſie ſelbſt zu ſein. „Das iſts, das die Vernunft ſchlecht nicht begreifen kann, noch leiden. Daran haben ſich geſtoßen ſo viel hohe Leute, ſo treffliches hohes Verſtandes, ſo viel Väter von ſo viel hundert Jahren her; da hadern ſie mit Gott, daß er ſoll nach menſchlicher Weiſe und Rechten thun, was ſie recht dünket, oder es ſoll nimmer ein Gott ſein. Und hier hilft ja nicht der Gott, daß er der Majeſtät Urtheil will verborgen und heimlich haben. Nein, er muß hier uns des Rechten werden und Rechenſchaft geben, warum er Gott ſei, warum er alſo wolle, warum er alſo wirke, daß es doch gar keinen Schein der Gerechtigkeit hat. Ja ſo hadern die mit Gott, gleich als wenn ich einen Schuſter oder Schneider vor Gericht forderte und ſpräche: Hörſt du es, ſage her, warum thuſt du das? Nein, die Ehre giebt die Vernunft und das Fleiſch Gott nicht, daß ſie blos glaubt, daß er gütig und gerecht wäre,' ob ſie es gleich nicht begreife; ſondern dieweil ſeine Worte und Werke ein wenig höher ſind, denn im Kaiſerrecht, im Codice Justiniani oder in Ethicorum Aristotelis geſchrieben ſteht, muß er Rechenſchaft geben. Hier muß die hohe göttliche Majeſtät, welche die Engel, Menſchen, Himmel, Erde, Meer und Alles geſchaffen hat, weichen einem armen Madenſack, ihrer Creatur, und es muß Alles umgekehrt ſein; ſo wir uns doch vor Gottes Heimlichkeit entſetzen ſollten." So Luther im Traktat de servo arbitrio gegen Erasmus (WW. XIX., S. 100). Man vergleiche mit der hier ausgezogenen Stelle die geſammte nachfolgende Ausführung, und beſonders den Schluß der Schrift. „Wenn es eine ſolche Gerechtigkeit wäre," ſo heißt es dort, „die man aus der Vernunft könnte begreifen, ſo wäre ſie nicht göttlich

und wäre kein Unterſchied unter der Menſchen und Gottes Gerechtigkeit. Aber dieweil er nun ein wahrer und einiger Gott iſt, und iſt dazu ganz unbegreiflich, und wohnt in einem Lichte, da man mit menſchlicher Vernunft nicht hin kommen kann, ſo iſt es billig und auch vonnöthen, daß ſeine Gerechtigkeit auch uns zu hoch und unbegreiflich ſei." Aehnlich und den herrſchenden Vorſtellungen über Gott als moraliſchen Geſetzgeber gegenüber noch ſchroffer in einer Predigt der Kirchenpoſtille (WW. XIV, S. 3). „Menſchliche Weisheit klügelt alſo daher mit ihrer jüdiſchen und türkiſchen, ja heidniſchen Predigt: Gott iſt ein einiger, allmächtiger Herr über Alle, der alle Menſchen geſchaffen hat und ihnen das Geſetz gegeben, darnach ſie leben ſollen, daraus folgt, daß er gnädig iſt den Frommen und Gehorſamen, ſtraft aber und verdammt die Ungehorſamen. Darum, wer gute Werke thut und ſich hütet vor Sünden, den will er belohnen u. ſ. w. Das ſind eitel heidniſche Gedanken, von dieſem irdiſchen weltlichen Weſen und Sachen genommen, als müſſe es in Gottes Regiment alſo zugehen, wie ein Hausvater regiert unter ſeinen Kindern und Geſinde, denn ſolche heißt man fromme Regenten und Herren, ſo dieſen Unterſchied halten gegen den Ihren. Solche heidniſche Weisheit, Heiligkeit und Gottesdienſt lehrt und treibt auch der Papſt; wie wir denn alle unter ihm geglaubt und nicht anders gewußt haben, ich ſowohl als Andere." Und in der Auslegung des vierten Pſalmen (WW. IV, S. 471): „So verblendet ſie der Irrthum, daß ſie auch bald meinen, daß dies ſei vor Gott Gerechtigkeit, was ſie aus ihren Satzungen, Reden und menſchlichen Geſetzen Gerechtigkeit zu ſein gelehrt haben." Was von der Gerechtigkeit Gottes, das Entſprechende gilt auch von der Gerechtigkeit der Gläubigen. „Weil die Gerechtigkeit der Gläubigen in Gott verborgen iſt, ihre Sünde aber in ihnen ſelbſt offenbar iſt: ſo iſt wahr, daß Niemand als die Gerechten verdammt, und Sünder und Hurer ſelig werden." (WW. XVII, S. 142). — Der Zuſammenhang derartiger Aeußerungen, die, wie man wohl ſieht, nicht etwa gegen den unzureichenden Inhalt menſchlicher Geſetze und Sittenlehren, ſondern gegen die Form des Geſetzes, des Sollens ſelbſt gerichtet ſind, woran für jene Verſtandesabſtraction, die Luther mit dem Namen der menſchlichen Vernunft bezeichnet, der Gegenſatz von Recht und Unrecht, von Gut und Bös ein für allemal gebunden iſt, mit dem reformatoriſchen Grundprincip iſt kurz und bündig ausgeſprochen in dem Satze: Sola fide nos justificari, est omnes justitias Legis et hominum condemnari (Opp. Lat. Jen. I. p. 468).

e. (zu §. 29.)

Es iſt meines Wiſſens noch von Niemand auf den Zuſammenhang hingewieſen worden, worin mit dem in der vorigen Anmerkung näher bezeichneten Rationalismus in der Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit der vielbeſprochene Pelagianismus oder Semipelagianismus der römiſch-katholiſchen Kirche ſteht. Gerechtigkeit in dem Sinne, wie die Scholaſtik ſeit Anſelmus den Begriff dieſer göttlichen Eigenſchaft aus ratio und convenientia hat conſtruiren, und hinwiederum auf ihn das Syſtem der kirchlichen Satisfactionen begründen wollen, Gerechtigkeit als constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi, wie ſie nach dem Vorgang der römiſchen Juriſten von den ſcholaſtiſchen Theologen definirt zu werden pflegt, ſetzt in den Geſchöpfen, an denen ſie ſich bethätigen ſoll, Rechte voraus, die nicht wohl ohne Freiheit gedacht werden

können. Sie ſetzt namentlich, wiefern ſie ſich in der Vergeltung ihrer Thaten, in Lohn und Strafe bethätigen ſoll, Wahlfreiheit, Zurechnungsfähigkeit ganz in dem entſprechenden Sinne voraus, wie die bürgerliche und politiſche Tugend der vergeltenden Gerechtigkeit ſolche vorausſetzt. Nicht minder läßt ſich auch umgekehrt ſagen, daß die Behauptung einer äquilibriſtiſchen Freiheit des menſchlichen Willens, da wo ſie auf principielle Weiſe im theologiſchen Zuſammenhange hervortritt, faſt ſtets den hier bezeichneten rationaliſtiſchen Begriff göttlicher Gerechtigkeit im Hintergrunde hat. Den Pelagius und ſeine nächſten Jünger betreffend, ſo wird zwar der Nachweis dieſes Zuſammenhangs dadurch in etwas erſchwert, daß ſie ſich, ſoviel ich bei Auguſtinus und anderwärts habe finden können, des Wortes Gerechtigkeit nicht in andrer Weiſe, als die Bibel und ihre rechtgläubigen Zeitgenoſſen zu bedienen pflegen. Doch iſt in ihrer vielbeſprochenen und vielbekämpften Behauptung: gratiam secundum merita nostra dari, die Vorausſetzung einer vergeltenden Gerechtigkeit in jenem der Bibel fremden rationalen Sinne offenbar enthalten. Durch den eben gedachten Umſtand iſt es auch Anſelmus und andern als rechtgläubig anerkannten Lehrern der katholiſchen Kirche bis auf Thomas von Aquino herab erleichtert worden, nicht blos vor den Augen der Kirche, ſondern auch, wie es ſcheint, vor ihrem eignen Bewußtſein die Hinneigung zum Pelagianismus zu verbergen. Aber obſchon dieſe Theologen die creatürliche Freiheit, ſtatt ſie als das Object des Thuns der göttlichen Gerechtigkeit zu bezeichnen, in abstracto vielmehr überall, im Einklang mit der Schrift, als die von Gott der vernünftigen Creatur ſei es von vorn herein anerſchaffene, oder durch eine nachfolgende Gnade mitgetheilte Gerechtigkeit zu bezeichnen und vom theologiſchen Standpunkt aus ſo zu ſprechen pflegen, daß nach ihren Worten jeder Abfall von dieſer Gnadengabe eigentlich als undenkbar erſcheinen müßte; ſo führen ſie dagegen auf dem anthropologiſchen Standpunkt unvermerkt immer wieder die Vorausſetzung ein, daß eben von dieſer ihrer Freiheit, die ſie als mit der Gerechtigkeit identiſch geſetzt hatten, die vernünftige Creatur nach Willkür Gebrauch machen könne oder nicht, und daß ſie, je nachdem ſie das eine oder das andre thut, Lohn oder Strafe zu erwarten habe. Seit Duns Scotus tritt dieſer Pelagianismus unverholener auf, eben ſo wie der Begriff der Gerechtigkeit Gottes immer unzweideutiger den Charakter der justitia forensis annimmt. Das Syſtem der satisfactiones canonicae hat beide auf ganz gleiche Weiſe ſo gut wie eingeſtändlich zu ſeiner Vorausſetzung. Darum mußte nothwendig zugleich gegen jene pelagianiſchen Elemente des damaligen Kirchenthums der Widerſpruch Luthers gerichtet ſein, wenn es ihm mit ſeinem Streben ernſt war, die Gerechtigkeit des Glaubens an die Stelle der Geſetzesgerechtigkeit zu ſetzen. Es iſt bekannt, mit welcher Entſchloſſenheit er auch nach dieſer Richtung den Kampf aufgenommen, und wie wenig er im Durchführen deſſelben auch die härteſten Conſequenzen geſcheut hat. „Ich will gleich ſetzen, daß Gott der Herr ein ſolcher Gott müſſe ſein, der das Verdienſt anſehe in denen, die er verdammt: ſo müſſen wir eben ſo wohl ſagen und nachlaſſen, daß Gott Verdienſt ſoll anſehen in denen, die er ſelig macht. Denn ſo wir der Vernunft Urtheil wollen folgen, ſo iſt es eben ſo ungleich und unrecht, daß er die ſelig mache, ſo es nicht verdienen, als daß er die verdamme, die es nicht verdienen.“ Man mag an dieſen Worten des Tractatus de servo ar-

bitrio (WW. XIX, S. 101) wie an der gesammten Tendenz dieser Abhandlung einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen: jedenfalls bringen sie auf schlagende Weise den Zusammenhang des pelagianischen Aequilibrismus mit dem rationalistisch aufgefaßten Begriffe der strafenden Gerechtigkeit und die Unverträglichkeit beider mit dem evangelischen Materialprincip zu Tage.

Auch bei Luthers Nachfolgern, zum Theil schon bei seinen Genossen, wie namentlich bei Melanchthon ist der Zusammenhang dessen, was man bei ihnen Synergismus nennt, mit dem Rückfall in die anselmische Theorie und den unzertrennlich mit ihr verbundenen Gerechtigkeitsbegriff unverkennbar. Gewiß mit Recht darf Beides als ein Abfall von Luthers wahrer Lehre bezeichnet werden, wiewohl auf der andern Seite auch wieder eingestanden werden muß, daß Luther seinerseits den strengen Determinismus, zu dem sich seine Streitschrift gegen Erasmus bekennt, nicht würde haben festhalten können, ohne dadurch mit dem Geiste seiner übrigen Lehre in einen eben so schroffen Widerspruch zu treten, wie durch irgend welche Concessionen, die er dem Pelagianismus gemacht hätte. Denn nach seinen wiederholten Aussagen, deren Sinn von der Dogmatik der lutherischen Schule mit Recht als eine Lebensbedingung ihrer Glaubensanschauungen festgehalten worden ist, geht ja Gottes offenbarter Wille auf das Heil aller Menschen, aller vernünftigen Geschöpfe. Ueber den etwaigen verborgenen Willen der Gottheit verbietet uns Luther freilich, nachzugrübeln. Aber die gewaltigen Trumpfe, welche er allenthalben, und fürwahr nicht in der Weise einer leeren Redensart, auf Gottes Wahrhaftigkeit setzt, und auf die Pflicht des Glaubens, diese Eigenschaft nicht in Zweifel zu ziehen, verbieten uns noch energischer, auch nur im Entferntesten dem Gedanken an die Möglichkeit Raum zu geben, als ob dieser verborgene Wille mit dem offenbarten nicht in Uebereinstimmung, als ob er damit sogar in dem ausdrücklichen Widerspruch stehen könne, da Verdammniß zu wollen, wo der offenbarte Wille das Heil der Geschöpfe zu wollen vorgiebt. Wenn nun nichtsdestoweniger die Verdammniß eines großen, ja vielleicht des größern Theils der Geschöpfe überall bei Luther eine unbezweifelte Voraussetzung ist: wie finden wir aus dem Labyrinth dieser Widersprüche den Ausgang, mit welchem wir dem ächten Sinn seiner Lehre am wenigsten zu nahe treten? — Es wird sich später Gelegenheit finden, diese Frage noch einmal aufzunehmen. Bis dahin (Anm. x.) möge die weitere Erläuterung der Andeutungen aufgeschoben bleiben, welche die vorstehenden Sätze darüber gegeben haben.

f. (zu § 35.)

Der hier erwähnte, höchst beachtenswerthe Umstand wird zwar von Luther nirgends hervorgehoben. Luther hat sogar durch die mächtige Betonung, die er dem deutschen Worte Glauben zu Theil werden ließ, unwillkürlich dazu beigetragen, ihn dem religiösen Bewußtsein ferner zu rücken. Aber es bleibt demungeachtet wahr, daß nur durch den Hinblick auf diese Thatsache des biblischen Wortgebrauchs Luthers Begriff des Glaubens seine vollständige Erläuterung erhält. Ich ergreife aus diesem Grunde die Gelegenheit, durch Erinnerung an dieselbe das zu vervollständigen, was ich über die Bedeutung dieses Begriffs anderwärts gesagt habe, und worauf ich übrigens, um Wiederholungen zu vermeiden, hier verweise (s. die vierte unter den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche"). — Gegenstand des Glaubens, des Glaubens, der nach

Luther allein das Heil oder die Rechtfertigung erwirbt, ſind, wie dort gezeigt iſt, weder geſchichtliche Thatſachen, noch ſpeculative Lehrſätze, ſondern allein die göttlichen Verheißungen. (Ubi non est promissio, ibi fides non esse potest. Opp. ed. Jen. I, fol. 443). Das aber, wodurch die Verheißungen zu Gegenſtänden des Glaubens werden, iſt die göttliche Eigenſchaft der Wahrhaftigkeit. Dieſe nun iſt es eben, welche von der heiligen Schrift, in der ſie gar viele Namen trägt, unter andern auch mit demſelben Namen bezeichnet wird, wie die ihr entſprechende Geſinnung in den Gemüthern der Gläubigen. Von der *πίστις τοῦ θεοῦ* iſt ausdrücklich Röm. 3, 3, auch wohl Gal. 3, 22 f., Ap. Geſch. 3, 16 die Rede, und *πιστός* wird Gott häufig genannt, z. B. 1. Kor. 10, 13, 1. Theſſal. 5, 24, 2. Theſſal. 3, 3, 1. Joh. 1, 9. Desgleichen ſetzen die Wendungen: *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον*, *ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Gal. 2, 7. Röm. 2, 3, eine *πίστις* von Seiten Gottes voraus. Der Gebrauch des Wortes אמן nebſt den davon abgeleiteten, namentlich אֱמֶת und אֱמוּנָה im A. T. iſt ein ganz ähnlich doppelſeitiger (vergl. vor allen die in dieſer Beziehung ſo höchſt charakteriſtiſche Stelle Jeſ. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ) und bekanntlich läßt auch das lateiniſche Fides dieſelbe Doppelſeitigkeit zu. Es wäre ein unberechenbarer Vortheil geweſen für die Verbreitung und Befeſtigung des von Luther eigentlich gemeinten und auch laut und mächtig genug gepredigten Begriffs vom Glauben, und für die Vermeidung der Mißverſtändniſſe, die ſich leider ſchon in ſeiner nächſten Umgebung an dieſes Wort geknüpft haben, wenn die deutſche Sprache ein ähnliches Wort dargeboten hätte. Wiewohl freilich ſchon in früherer Zeit auch jenes lateiniſche Wort ähnlichen Mißverſtändniſſen nicht hatte entgehen können, in Folge deren der dogmatiſche Wortgebrauch ſich nicht mehr leicht dazu verſteht, es zu einem Prädicate Gottes zu machen. Auch würde man ſich durch die, freilich nicht überall anwendbare Wortverknüpfung „Treue und Glauben" haben fördern können, wenn es Luthern zur rechten Zeit eingefallen wäre, von ihr auf das durch den Glauben im theologiſchen Sinne begründete Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen die Anwendung zu machen, welche ſo nahe lag, als er z. B. den Ausſpruch that: „Alle Gerechtigkeit und Wahrheit bringt mit ſich das Vertrauen, welches die innerliche Kraft und Weſen, der Anfang und Ende iſt der Gerechtigkeit" (WW. II., S. 330). — Uebrigens fällt aus dieſer Gegenſeitigkeit der *πίστις* noch ein beſonders helles Licht auf die wahre Bedeutung des bibliſchen Begriffs der *δικαιοσύνη* zurück. Auch dieſer nämlich bezeichnet, genauer betrachtet, ein Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Creaturen. Gott iſt gerecht, wiefern er die Creaturen gerecht macht oder rechtfertigt (*δικαιοῖ*, צַדִּיק*), und die Creatur iſt gerecht, wiefern ſie nicht äußerlich etwas der Gerechtigkeit Gottes Analoges in ſich erzeugt, ſondern dieſer Gerechtigkeit entgegenkommt oder begegnet, ſo daß aus dieſer Begegnung ein lebendiger organiſcher Zuſammenhang erwächſt, ein ſolcher eben, wie er nach unſerer obigen Bemerkung (23) den wahren Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit ausmacht. Die entſprechende Wechſelbeziehung findet nach neuteſtamentlicher Anſchauung auch in der Erkenntniß ſtatt. Gott erkennt nur, die ihn

*) Ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit. August. de Sp. et Lit. 11. Dieſe Worte drücken gewiß den Sinn vollkommen richtig aus, in welchem 1 Joh. 1, 9. Gott ſowohl *πιστός* als auch *δίκαιος* genannt wird.

lieben, und in den von ihm Erkannten wirkt er die Erkenntniß ſeiner (1 Kor. 8, 3. 13, 12. Gal. 4, 9).

g. (zu §. 38.)

Fides specialis, ein Ausdruck, welchen in dieſem Sinne zuerſt Melanchthon in der Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion (im Artikel de Poenitentia, S. 171, 172 bei Haſe) gebraucht hat, iſt im ächten Sinne der Lutheriſchen Glaubenslehre nicht, wie im vorreformatoriſchen Sprachgebrauch, und wie hin und wieder auch Neuere, denen ſein ächter Sinn aus dem theologiſchen Bewußtſein verſchwunden war, ihn gedeutet haben, im Gegenſatze des „allgemeinen Religionsglaubens" der „Glaube an Chriſtus den Verſöhner"*), ſondern: fides ea, qua unusquisque credit sibi remitti peccata. Ausdrücklich wird dort hinzugefügt: hic articulus praecipuus est, de quo digladiamur cum adversariis et cujus cognitionem ducimus maxime necessariam esse Christianis omnibus. Aber nicht Melanchthon iſt der Urheber dieſer Lehre, ſondern Luther. Sie iſt das Thema, auf welches er allenthalben zurückkommt, ſo daß man kaum eine Seite ſeiner Schriften aufſchlagen kann, ohne mit den energiſchſten Wendungen eingeſchärft zu finden, daß du, du für dich glauben mußt, du ſeieſt es, dem Gott die Seligkeit zugedacht, und dem Chriſtus ſie erworben hat. Ein Glaube, der alle Heilswahrheiten glaubt, aber nur in gegenſtändlicher Weiſe, ſo wie ſie zwar Andern, aber nicht ihm ſelbſt, dem Glaubenden, zu Gute kommen ſollen, ein ſolcher Glaube nütze nicht nur nichts, ſondern ſchade vielmehr; es ſei viel beſſer, gar keinen Glauben zu beſitzen, als einen ſolchen Glauben, u. ſ. w. „Daran iſt alle Macht gelegen, daß wir alles, ſo in der h. Schrift durch ſolche Rede, für mich, für uns, für unſre Sünde und dergl. von uns geſagt wird, wohl wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen und darob mit dem Glauben feſtzuhalten wiſſen." — „Denn das haſt du gar bald ins Herz gebracht, daß du glaubſt, daß Chriſtus Gottes Sohn für St. Peters, Pauli und anderer Heiligen Sünden gegeben ſei, welche ſolcher Gnaden würdig ſeien geweſen; aber dagegen iſt das zumal und überaus ſchwer, daß du für deine Perſon ein armer, unwürdiger, verdammter Sünder, von Herzen gewißlich glauben, halten und ſagen ſollſt, Chriſtus, Gottes Sohn ſei für deine ſo viele und große Sünde gegeben." (WW. XI, S. 29). — Der lebendige organiſche Zuſammenhang des Begriffs dieſer fides specialis mit dem Begriffe der πίστις Gottes im vorhin bezeichneten Sinne iſt auch ſeinerſeits bei Luther zu wiederholten Malen ſo klar und energiſch als möglich ausgeſprochen. So z. B. in der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft: „Wo da iſt das Wort Gottes, der verheißet, da iſt der Glaube des zugreifenden Menſchen nöthig. Daß alſo klar, der Glaube ſei ein Anfang unſerer Seligkeit, der da hange an dem Worte Gottes, der es verheißet, — — und es kann auf keine andere Weiſe der Menſch mit Gott übereinkommen oder handeln als durch den Glauben." (WW. XVII, Seite 522). „Wer kann Gottes Verheißung, die da eines jedem Glauben inſonderheit erfordert, für einen Andern empfangen oder zueignen und appliciren? Kann ich denn einem Andern Gottes Verheißung geben, auch der nicht glaubt? Oder kann ich für einen Andern glauben?

*) So u. A. Bretſchneider, Handbuch der Dogmatik, Bd. II., S. 555 der dritten Ausgabe.

Oder kann ich machen, daß ein Andrer glaube? — — So muß dennoch die unüberwindliche Wahrheit beſtehen: wo Gottes Verheißung iſt, da ſteht ein jeder für ſich ſelbſt, und wird eines jeden Glaube erfordert, es wird ein jeder für ſich ſelber Rechenſchaft geben und ſeine Laſt tragen" (ebendaſ. S. 527). — Dieſer fides specialis ſteht alſo der hiſtoriſche Glaube, der Glaube an den hiſtoriſchen Chriſtus und der geſammte Schriftglaube mit allen ſeinen Specialitäten als eben ſo an ſich werthlos und unwirkſam für das Seelenheil eines jeden gegenüber, wie nicht minder auch der Glaube an die allgemeinen Wahrheiten von Gottes Daſein, von der Unſterblichkeit der Seele u. ſ. w. Er iſt inbegriffen in jener fides generalis, von der die Apologie der Confeſſion, auch dies auf Luthers öfters wiederholten Vorgang, ſagt, daß auch der Teufel ſie hat und alle böſen Menſchen ſie haben können. Luther ſeinerſeits wirft (in einer merkwürdigen Diſſertation aus ſeiner ſpätern Zeit, in der Jenaer Ausgabe ſeiner lateiniſchen Werke, I, fol. 446) in eine Verdammniß eine ganze Reihe von Arten des Glaubens, welche ſeine ſcholaſtiſchen Vorgänger unterſchieden hatten: die fides acquisita, infusa, informis, formata, explicata, implicita, generalis, specialis. Dort kann unter f. specialis offenbar nur der ſpecielle hiſtoriſche Glaube gemeint ſein; derſelbe, von dem es weiter heißt: quae tantum audit res a Judaeis et Pilato in Christo crucifigendo gestas vel de resurgente narratas, und dem dann die fides apprehensiva Christi entgegengeſtellt wird: quae intelligit caritatem Dei Patris, per Christum pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem. Der Gegenſatz jenes unächten und dieſes ächten Glaubens wird hierauf noch mit den prägnanten Worten bezeichnet: Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum, atque hic desinit. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Andere prägnante Stellen über dieſen Gegenſatz ſ. in den „Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche" S. 102 f.

h. (zu §. 10.)

Zu den für den Zuſammenhang von Luthers Glaubensanſchauung am meiſten charakteriſtiſchen Zügen gehört ſeine entſchloſſene Verwerfung des römiſchen Lehrſtücks von der Contritio als erſten nothwendigen Theiles der Poenitentia, auf Grund hauptſächlich von Röm. 5, 20. Unter den durch die Bulle des Papſtes Leo verdammten Artikeln lautet der ſechſte ſo: „Die Reue, die man zubereitet durch Erforſchen, Betrachtung und Haß der Sünden, als, wenn ein Sünder mit Bitterkeit ſeines Herzens ſeine Zeit betrachtet und bewieget die Größe, Menge und Schande der Sünde, dazu den Verluſt ewigen Lebens und Gewinn ewiger Verdammniß, die macht einen Heuchler und größern Sünder." Man vergleiche die Erläuterungen, die er zu dieſem Artikel giebt, WW. XVII, S. 350, und ſonſt an vielen andern Stellen ſeiner Werke. Die Summe ſeiner Lehre über dieſen Gegenſtand faßt ſich zuſammen in den Worten a. a. O.: „Es iſt gar ein ſeltſam Ding und hohe Gnade, ein reuiges Herz, und läßt ſich nicht mit Sünde und Hölle Bedenken bereiten, ſondern allein durch den heiligen Geiſt eingießen. Es hätte ſonſt Judas die beſte Reue gehabt, der ſeine Sünde wohl bedacht mit großem Leid. — Iſt's nicht Lügen gelehrt, wenn man die Reue für gut lehrt, die nur ſcheint gut, und doch ohne

Glauben, Liebe, Luſt und Willen, welche die Gnade Gottes allein giebt, geſchieht? Ein Brandzeichen machen ſie in ihr Gewiſſen. Gleichwie ein ſolches Brandzeichen iſt nicht recht angeboren noch gewachſen, ſondern mit Gewalt von außen eingedrückt: alſo iſt ihr Gewiſſen auch nicht aus Gnaden erwachſen, ſondern mit falſchen erdichteten Gedanken erzwungen und zubereitet. — Es iſt, daß da keine grundgute Frömmigkeit iſt, ſondern ein unwilliges, unliebendes Herz zur Gerechtigkeit. — Es geſchieht auch, daß ſolche falſche Büßer in Betrachtung ihrer Sünde wiederum, wiewohl tief im Herzen, empfinden Flammen und Funken der Luſt voriger Sünde oder böſe Bewegung voriges Haſſes und Neides, und gleich in der Reue allererſt rechte Luſt zu Sünden gewinnen, der ſie vielleicht vergeſſen hätten, wo ſie ſie nicht hätten betrachtet. — Die Sünden nehmen nur zu, wo ſie ohne Gnade bedacht und erkannt werden." Und ſchon vorher, (S. 345): „Ja daß wirs recht verſtehen, ſo iſts nicht möglich, daß wider und von den Sünden bitte oder begehre, denn die da ſchon fromm ſind." — Damit zu vergleichen die nicht minder bedeutſamen Aeußerungen im Sermon von der Buße: „Die Liebe iſt allewege eher, als der Haß, und der Haß fließt von Natur ganz ungezwungen aus der Liebe. Daraus wird nun ein Eifer, welches iſt eine zornige Liebe und ein Haß des Böſen um des Guten willen. Alſo kommt der Haß der Sünden und Verdammung des vorigen Lebens von ſich ſelbſt, daß du es nicht mit Sorgen und Mühe ſehen darfſt. Sonſt würdeſt Du lange Zeit vergeblich ſuchen in verkehrter Ordnung die Liebe der Gerechtigkeit aus dem Haß der Sünden. Dieſe Verkehrung iſt eine Arbeit, daraus nichts folgt, als Verzweiflung und Verzagen. Es muß die Buße ſüß ſein und muß aus der Süßigkeit niederſteigen zum Zorn und zum Haß der Sünden. Denn die Liebe iſt ein ſtetes Band, weil es geſchieht mit Willen, der Haß aber beſteht nur eine Zeitlang, weil es wider Willen geſchieht." (Ebendaſ. S. 159) — Als beſonders bezeichnend für den Gegenſatz zur romaniſtiſchen Theorie führe ich noch an die briefliche Aeußerung bei de Wette (Bd. I., S. 119): Poenitentia vera non est, nisi quae ab amore justitiae et Dei incipit, et hoc est potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

i. (zu §. 44.)

Luthers Begriff der fides specialis (§. 38. Anm. g.) ſchließt als weſentliches Moment die unerſchütterliche Zuverſicht, die Gewißheit des eignen Heiles für jeden Gläubigen in ſich; im geraden Gegenſatze gegen die Lehre des Romanismus, in welcher die ausdrückliche, auf Kohel. 9, 1 geſtützte Behauptung enthalten war, daß Niemand ſeines Heiles gewiß ſein könne (Concil. Trident. Sess. VI, cap. 9.) Was Spinoza von der reinen Vernunft und ihrem Denken ſagt: qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare, daſſelbe gilt nach Luther von dem Glauben. (Vergl. das in den „Reden über die Zukunft der Kirche", S. 108. hierüber Beigebrachte, dem ſich mit leichter Mühe eine große Anzahl ähnlich lautender Stellen würde beifügen laſſen. So insbeſondere im Commentar zum Galaterbriefe (WW. XI, S. 274. ff.) — Man kann nun zwar nicht ſagen, daß dieſer wichtige Punkt der Lutheriſchen Glaubenslehre den Neueren unbemerkt geblieben ſei. Wie ſollte er es, da nicht nur alle reformatoriſchen Genoſſen, Luther näher und ferner ſtehende,

ihn ſich zu eigen gemacht haben, ſondern auch die Dogmatik der Schule, bei manchen gegen ihn verſchuldeten Widerſprüchen, denen ſie nicht ſorgfältig genug ausgewichen iſt, ihn doch nie eigentlich verläugnet hat? (Einen ſolchen Widerſpruch nenne ich es, wenn die Lutheriſchen Dogmatiker, nach dem Vorgange der Concordienformel, im Streit mit den reformirten, welche dies mit Recht in Abrede ſtellten, die Möglichkeit eines Herausfallens aus dem wirklich ſchon erlangten Gnadenſtand behaupteten. Es iſt mir nicht bekannt, ob je ein Verſuch gemacht worden iſt, dieſe Behauptung durch Luthers Autorität zu unterſtützen. Wäre es ſo, ſo könnte er nur auf Mißdeutung beruhen. Die Möglichkeit, ja mehr noch, die Nothwendigkeit des Sündigens erkennt Luther freilich auch im Gnadenſtande an, aber dies iſt noch kein Verluſt der Gnade. Mir ſcheint ſelbſt der Anſtoß, den er an den bekannten Behauptungen des Hebräerbriefes nahm (WW. VI, S. 62) auf der Ueberzeugung zu beruhen, daß dem einmal Begnadigten die Rückkehr von Sünden, in die er aufs Neue verfällt, nicht allein ſtets offen ſteht, ſondern daß ſie ſogar eben vermöge der Unverlierbarkeit der Gnade jederzeit und mit Nothwendigkeit erfolgen muß. — Aber von der bloßen Bekanntſchaft mit jenem Satze zur Einſicht in die Bedeutung, die er bei Luther hat, und in ſeinen Zuſammenhang mit dem geſammten Glaubensſyſtem iſt noch ein weiter Weg. Und da nun muß ich bei den Neuern, die ſich, wo es ſich von dieſem Syſteme handelt, ſtets lieber an die Dogmatiker der Lutheriſchen Schule, als an Luther ſelbſt, zu halten pflegen, die richtige Einſicht durchaus vermiſſen. Um ſie zu gewinnen, hätte man ſich vor Allem mit dem Ernſte recht zu durchdringen, mit welchem Luther den großen Satz ausgeſprochen und durchgefochten hat, daß der Glaube wirklich und wahrhaftig „die Perſon wandelt", eine neue *Perſon*, einen neuen *Menſchen* begründet. Dieſer Satz iſt es, auf den er, ſo oft er daran geht, die eigentliche Tiefe ſeines Lehrzuſammenhangs aufzuſchließen, das Verhältniß begründet, welches dieſer Zuſammenhang zwiſchen dem „Glauben" und den „Werken" ſetzt. „Die Natur lehrt es, daß der Baum eher muß ſein, denn die Früchte. Die Aepfel bringen ja den Baum nicht, ſondern der Baum die Aepfel. Alſo richtet der Glaube zuerſt die Perſon zu, welche hernach die Werke thut. Darum, das Geſetz ohne Glauben thun wollen, iſt eben ſo viel, als Aepfel ohne einen Baum, als Holz oder Thon machen wollen. Wenn man aber zuvor den Baum geſetzt, das iſt: die Perſon zugerichtet hat, daß ſie könne ein Thäter ſein, welches allein durch den Glauben geſchieht, ſo folgen die Werke auch darnach. So muß nun der Thäter eher ſein, denn das Thun, nicht das Thun eher, denn der Thäter" (WW. XI, S. 185). Mit ähnlichen Worten finden wir ſchon in Luthers früheſter Zeit zu wiederholten Malen den Satz ausgeſprochen: Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera (ſ. z. B. Löſcher Reformationsacta, I, S. 778. S. 826; vergl. auch WW. XIII, S. 158. 189. 367 u. a.). — Iſt auch die Anſchauung, welche ſich in derartigen Aeußerungen ausſpricht, an ſich ſelbſt eine und dieſelbe mit jener, die das Chriſtenthum bereits aus dem Munde ſeines göttlichen Stifters mit dem Namen der *geiſtigen Wiedergeburt* bezeichnet hat: ſo iſt doch ſeit der früheſten chriſtlichen Zeit kaum irgendwo in ſo energiſcher Weiſe Ernſt gemacht worden mit dem Begriffe der Wiedergeburt. Wir werden nicht leicht von einem andern Lehrer der Kirche mit gleichem Rechte ſagen können, daß er den Heilsglauben

in dem eigentlichen und ſtrengen Sinne, wie Luther, als Selbſtbewußtſein der im Elemente des Heils oder der Gerechtigkeit wiedergebornen Perſönlichkeit gefaßt hat. Daher, und nur daher bei Luther die entſchiedene Voranſtellung des Glaubens vor der Liebe in Anſehung der Kraft des Gerechtmachens. Der Glaube und nicht die Liebe macht die Perſon: das heißt offenbar nichts andres, als, er unmittelbar iſt das Element der Ichheit oder des Selbſtbewußtſeins im wiedergeborenen Menſchen; die Liebe aber iſt das Element, in welchem dieſe Ichheit ſich eben ſo wie der Baum in ſeinen Früchten bethätigt. Daher aber auch jenes Dringen auf Gewißheit und Zuverſichtlichkeit dieſes Glaubens. Was ſagt uns dieſes Dringen anders, als daß nur derjenige im wirklichen Beſitze des Heils oder der göttlichen Gnade iſt, der dieſer Gnade ſo gewiß, wie ſeines eignen Daſeins iſt? Denn ſie iſt dem wirklich Begnadigten eben ſtatt dieſes ſeines Daſeins. Sie iſt das wiedergeborene Ich, die erneute Perſönlichkeit, welche von dem Augenblicke der Wiedergeburt an zwar nicht in der Weiſe an die Stelle der alten natürlichen oder adamitiſchen Perſönlichkeit tritt, daß ſie dieſelbe mit einem Mal vollſtändig in ſich aufzehrte oder verſchlänge, aber ſich ihr als ein Sauerteig beimiſcht, der ſie allmälig durchdringt und in ihre Subſtanz verwandelt. In dieſer Eigenſchaft eben wird ſie zu einem Gegenſtande des Selbſtbewußtſeins und kann als ſolcher fortan nur noch auf Augenblicke verdunkelt, aber nicht auf die Dauer mehr von dem wirklichen Selbſtbewußtſein des wiedergeborenen Individuums abgetrennt werden. Daß nova animi essentia ex nihilo creetur, dies will die Concordienformel zwar in Abrede ſtellen. Aber ſchwerlich in Luthers ächtem Sinne; es ſei denn, daß Luther, dem traducianiſchen Bekenntniß ſeiner Lehre von dem adamitiſchen Seelenweſen entſprechend, auch hier es vorgezogen haben würde (wie in ähnlicher Weiſe Schwenkfeld), von einer Geburt oder Zeugung aus der Subſtanz des göttlichen Wortes zu reden, ſtatt von einer Schöpfung aus Nichts, was aber nicht etwa weniger, ſondern ganz im Gegentheil noch mehr ſagen würde, als dieſes. — Wie aber dem auch ſei, jedenfalls ergiebt ſich aus dieſer Betrachtung, daß in Luthers eigentlichſtem und tiefſtem Sinne der Glaube, — der Glaube, den er nach Hebr. 11, 1. eine substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium, eine firma opinio constansque conscientia justitiae et salutis oder auch ſchlechthin scientia salutis nennt (Opp. Jen. I, fol. 437. 467), eigentlich eben ſo ſehr oder mehr noch als das Siegel des bereits erlangten Heils müßte bezeichnet werden können, wie als der Grund des zu erwerbenden. Wenn dennoch die letztere Bezeichnung bei Luther vorwaltet, ſo iſt es in Folge des Hinblicks auf die göttliche πίστις, welche freilich eben ſo ſehr Gegenſtand und Inhalt des menſchlichen Glaubensbewußtſeins bleibt, wie das von dem Glaubenden bereits gewonnene und alſo hinter dem Glaubensbewußtſein zurückliegende Heil. Es iſt allerdings ein Cirkel, worin ſich Luthers Begriff vom Glauben zu bewegen ſcheint, wenn von ihm geſagt werden muß, daß der Glaube die Subſtanz des Heils ergreift, um aus ihr eine ſelbſtbewußte Perſönlichkeit zu bilden, und daß eben dieſe Perſönlichkeit doch wieder den eigentlichen Gegenſtand des Glaubens ausmacht, inſofern der Glaube das Heil eben nicht als etwas Allgemeines, ſondern als ſeinen Beſitz, als ſein Eigenthum zu ſeinem Inhalt haben ſoll. Aber es iſt dieſer Cirkel der allgemeine Cirkel aller Ichheit und alles Selbſtbewußtſeins;

derſelbe erſcheint hier eben nur in der beſonderen Form, wie der Begriff der im Glauben wiedergeborenen Ichheit es mit ſich bringt.

Man wird mich, hoffe ich, nicht mißverſtehen, wenn ich die Anſicht ausſpreche, daß in der hier angegebenen Beziehung, mehr vielleicht als in irgend einer andern, Luthers Lehre vom Glauben als die Vorgängerin des ſpeculativen Idealismus der neueren deutſchen Philoſophie betrachtet werden kann. Durch letzteren nämlich iſt, wie diejenigen, denen dieſe Philoſophie nicht fremd geblieben iſt, unbedenklich zugeſtehen werden, erſt der wiſſenſchaftliche Boden gewonnen worden für die große Wahrheit, daß das in ſich einige Subject-Object des Selbſtbewußtſeins und aller geiſtigen Thätigkeit, das Ich=Ich oder die abſtracte Perſönlichkeit des denkenden und wollenden Geiſtes, nichts andres iſt, als ein Product eben dieſer Thätigkeit ſelbſt, das nothwendige Erzeugniß, durch deſſen Production ſich dieſelbe erſt ein feſtes Daſein giebt und von ſich ſelbſt, ſo zu ſagen, Beſitz ergreift. So wenig Luther ſeinerſeits auf Speculationen dieſer Art über das allgemeine Weſen des Ich oder der Perſönlichkeit eingegangen iſt, und ſo fremd dieſelben aller gleichzeitigen Philoſophie geblieben ſind: ſo unverkennbar bildet ihr Inhalt als unbewußte Vorausſetzung den Hintergrund jenes für den Standpunkt ſeiner Lehre ſo charakteriſtiſchen Satzes, daß der Glaube die Perſon macht. Denn wäre die Natur der ſelbſtbewußten Perſönlichkeit nicht ganz im Allgemeinen dieſe, in jeder Geſtalt ihres Daſeins That ihrer ſelbſt, Setzung oder Erzeugniß des Denkproceſſes, welcher das Element ihres Daſeins ausmacht, zu ſein, ſo würde auch aus der Thätigkeit des Glaubens, der in dem Sinne, in welchem hier von ihm die Rede, eben nichts andres, als ein mit beſtimmtem Inhalt, nämlich mit dem Inhalt der göttlichen Verheißung oder Heilsbereitung erfülltes Denken iſt, nicht eine Perſönlichkeit im wahren Wortſinne, die wiedergeborene, die erneute Perſönlichkeit hervorgehen können. (Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß das Wort „Denken" hier nicht in dem künſtlich geſteigerten Sinne der Hegelſchen Philoſophie, ſondern in dem allgemein geltenden gewonnen wird, da es die Vernunftthätigkeit überhaupt bezeichnet). — Wie viel oder wie wenig Gewicht man indeß auch geneigt ſein möge, auf dieſes Zuſammentreffen der Lutheriſchen Glaubensanſchauung mit dem Inhalte der neuern Speculation zu legen; ſo wird man doch keinesfalls verkennen, wie ſehr es im Intereſſe der erſteren liegt, den pſychologiſchen Realismus abzulehnen, der von einem angeblich monadiſchen Seelenweſen als feſter, ein für allemal gegebener Grundlage aller Seelenzuſtände und Seelenthätigkeiten träumt, welche dadurch zu einem bloßen Accidens jener vermeintlichen Subſtanz herabgeſetzt werden. Die Polemik, welche in dieſem Sinne der treffliche Oetinger, für den jetzt endlich die Zeit einer richtigeren Schätzung angebrochen ſcheint, gegen die Philoſophie der Leibnitz=Wolffiſchen Schule geführt hat, darf aus dieſem Grunde wohl als eine vom Geiſte des ächteſten lebendigen Lutherthums beſeelte angeſehen werden, und ſie iſt auch für unſere Zeit um ſo lehrreicher, als ſie von den Irrungen noch unberührt geblieben iſt, welche ſich in den meiſten Geſtaltungen der neueren Philoſophie an das an ſich ſelbſt ſo wahre und tiefgeſchöpfte idealiſtiſche Grundprincip geknüpft haben.

k. (zu §. 47.)

Daß nicht Anſelmus der erſte Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden

Genugthuung sei, dies zu erweisen war die Absicht der Abhandlung: „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" in den Jahrgängen von 1834 und 1837 von Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, als deren Verfasser F. Sartorius genannt wird. Indeß ist, näher betrachtet, die Beweisführung dort nur darauf gerichtet, daß auch vor Anselmus gelehrt worden sei, wie Leiden und Versöhnungstod Christi ihren Grund nicht in einem willkürlichen beneplacitum Gottes haben, sondern in einer Nothwendigkeit, wenigstens in einer moralischen Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Allein dieses Merkmal reicht nicht hin, das Eigenthümliche der Anselmischen Lehre zu bezeichnen. Es paßt sehr wohl auch auf ganz abweichende Erklärungsweisen, welche der Verfasser jener Abhandlung, der sich auch über Luther in starken Irrthümern befindet, nicht hinlänglich gekannt oder beachtet zu haben scheint. Seit jener Abhandlung, die ich nur erwähne, weil sie einen nicht unbeträchtlichen Ruf erlangt hat, ist diese historische Frage mehrfach und gründlich erörtert worden. Ich darf, sie betreffend, verweisen auf das im Nachfolgenden mehrfach zu berücksichtigende Werk von F. Chr. Baur: „die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (Tüb. 1838), und auf die reichhaltige Monographie über Anselmus von F. R. Hasse (2 Bände, Leipzig 1843. 52), die sich in ihrem zweiten Bande (S. 485 f.) auch über das Verhältniß der Satisfactionstheorie zu den Vorgängern dieses Kirchenlehrers verbreitet.

1. (zu §. 50.)

Die große Mehrzahl der neuern Ausleger, und zwar unter ihnen nicht etwa nur die strengen Anhänger der kirchlichen Satisfactionstheorie, sondern auch solche, die sich nur in bedingter Weise zu ihr bekennen, wie Neander, Tholuk, Jul. Müller u. A., ja selbst entschiedene Gegner derselben, wie Usteri, Fritzsche, de Wette nehmen als ausgemacht an, daß unter der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, Röm. 3, 25. 26, nur ein Erweis der göttlichen Strafgerechtigkeit verstanden werden könne, und daß also, da dieser Ausdruck dort auf Christus bezogen ist, offenbar die Anselmische oder eine der Anselmischen sehr nahe kommende Ansicht daselbst vom Apostel gelehrt werde; und Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 135, Anm. 3) meint, daß hauptsächlich diese Stelle zur Entstehung jener Theorie den Anlaß gegeben habe. Die letztere Behauptung wenigstens ist jedenfalls eine irrige. Denn im ganzen kirchlichen Alterthum und Mittelalter bis zum Reformationszeitalter hinab und noch darüber hinaus finden wir keine Spur einer solchen Erklärung dieser Stelle. Wenn Einige für den Urheber dieser Auslegung den Origenes halten: so genügt es, zur Widerlegung seine Worte anzuführen: Deus justus est, et justus justificare non potest injustos, igitur interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant (Orig. Opp. ed. de la Rue IV, p. 513). Dem Anselmus selbst ist es nicht in den Sinn gekommen, jene paulinische Stelle für seine Hypothese zu benutzen, und noch Thomas von Aquino weiß zur Begründung der Satisfactionstheorie keine andere Bibelstelle aufzutreiben, als Ps. 69, 5. — So viel ich habe finden können, ist erst Hugo Grotius von seinem juristischen Standpunkt aus auf diese Deutung gekommen (Defensio fidei cathol. de satisfact. Chr. Lugd. Bat. 1617. p. 75); ihm sind sodann Calovius und andere Theologen der

Schule gefolgt. — Ich ſollte nun meinen, daß eben dieſer Umſtand für ſich ſchon geeignet ſein dürfte, ein ernſtliches Nachdenken darüber zu wecken, wie es denn mit der vermeintlichen Unfehlbarkeit einer Auslegung ſtehen möge, welche anderthalb Jahrtauſende hindurch von den Tauſenden, die ſich mit jener Stelle beſchäftigten, nicht Einem in den Sinn gekommen iſt. Auch ſelbſt bei denen es zu wecken, welche den Widerſpruch der von ihnen hier angenommenen Bedeutung des Wortes δικαιοσύνη zu dem ſonſtigen Wortgebrauche der Bibel überhaupt, und des Apoſtels Paulus insbeſondere, ſogar in der nächſten Umgebung der fraglichen Stelle, ein für allemal nicht gewahr werden wollen! — Dieſen Letztern namentlich, aber mit ihnen allen denen, die ſich über den Sinn der Stelle durch die neuere Exegeſe haben irre führen laſſen, empfehle ich die oben (Anm. c.) angeführte gediegene und in allen Hauptpunkten erſchöpfende Abhandlung von Gurlitt zur aufmerkſamſten Erwägung, deren Schlußworte ich noch anführen will, da ſie den wahren Grund der ſo eben hervorgehobenen Erſcheinung ſchlagend ausſprechen. „Begreifen läßt ſich freilich, wie Jemand, der die Vorſtellung von der satisfactio vicaria ſchon fertig in ſich trägt, vielleicht in derſelben als dem wirklichen oder vermeintlichen Mittelpunkte ſeines ganzen Chriſtenthums beſtändig lebt, beim Anblick von Röm. 3, 25 gleich auf den Gedanken kommen könne, daß auch hier jene Vorſtellung möge zu finden ſein, zumal wenn ihm keine andere genügende Erklärung zur Hand iſt. Sollte jedoch ihre Vorſtellung erſt aus dieſer Stelle genommen werden, ſo möchte ſchwerlich einer darauf verfallen, und man müßte geſtehen, daß, wenn ſie dennoch darin enthalten wären, der Apoſtel ſich nicht unklarer und ungeſchickter hätte ausdrücken können, als er es gethan."

m. (zu §. 53)

Anſelmus zeigt ſich uns in ſeinem Monologium und mehrfach anderwärts in ſeinen Schriften, als ein Anhänger jenes Auguſtiniſchen Platonismus, der im göttlichen Verſtande eine Welt von Ur- und Vorbildern der wirklichen Dinge erkennt, welche dem göttlichen Willen als Norm und Geſetz bei ſeinen Schöpfungsthaten dient. Es kann im Allgemeinen kein Zweifel darüber ſein, daß wir dieſe Welt der Ideen oder der ewigen Wahrheiten als den Ort für den Inhalt ſeines Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit werden zu betrachten haben. Eben dies gilt auch von ſeinen mittelalterlichen Nachfolgern in der Genugthuungstheorie, wenigſtens bis auf Thomas von Aquino herab. Bei den Spätern tritt freilich dieſe ſpeculative Vorausſetzung immer mehr in den Hintergrund, wenn ſie nicht geradezu verleugnet wird. Einiges Schwanken bewirkte in derſelben nur der Umſtand, daß man nicht klar darüber werden konnte, inwieweit der Begriff der Gerechtigkeit eine zwingende Nothwendigkeit für Gott ſelbſt enthalten ſoll. Hier nämlich kam man mit dem abſtract gefaßten Begriffe der Allmacht des göttlichen Willens ins Gedränge, dem weder Anſelmus, noch Thomas etwas vergeben wiſſen wollten, wie ſehr auch auf der andern Seite ihr Streben darauf ging, die convenientia und die ratio nicht als etwas erſt durch göttliche Willkür Feſtgeſtelltes, ſondern als den bewegenden Grund des göttlichen Willens zu faſſen. Deum nil facere necessitate, neque enim cogi ullo modo, neque prohiberi aliquid facere (Anselm. Cur. D. H. II, 5). Improprie Deum dici aliquid non posse, aut necessitate facere: omnem quippe necessitatem et impossibilitatem ejus subjacere voluntati, ve-

luntatem autem nulli subdi necessitati aut impossibilitati (ebendaſ. 18). Nicht einmal die Unmöglichkeit, Geſchehenes ungeſchehen zu machen, will Anſelmus von Gott gelten laſſen. Aehnlich auch Thomas, trotz der Priorität, die er der göttlichen Intelligenz vor dem göttlichen Willen zuſchrieb; bekanntlich der Hauptangriffspunkt gegen ſein Syſtem für die Anhänger des Scotus. Mit ſolchen Behauptungen war eigentlich die Bedeutung jenes Gerechtigkeitsbegriffs zu einer illuſoriſchen herabgeſetzt. Er konnte fortan nur als eine convenientia geltend gemacht werden, er ſollte, wie es ſpäter Leibnitz ausdrückt, den göttlichen Willen nur inclíniren, nicht neceſſitiren. (Vergl. Anſelm, a. a. O. I, 12, und Thomas Summ. III, quaest. 46, art. 2). Aber wie verträgt ſich die Relativität einer bloßen convenientia mit der Abſolutheit einer „ewigen Wahrheit"? Wer die tödtliche Langeweile recht durchempfinden will, in welche das Wälzen dieſes Siſyphusſteines durch die ſcholaſtiſchen Theologen bei ihrer Behandlungsweiſe jenes Problems den nach beſſerer Nahrung durſtenden Leſer ſetzen muß, der möge in dem vorhin angeführten Werke von Baur die Abſchnitte durchleſen, die jenen mittelalterlichen Theologen gewidmet ſind. — Luther, der platoniſch-auguſtiniſchen Ideenlehre zwar auch ſeinerſeits nicht abhold, aber nicht gemeint, ihr auf die eigentlichen Cardinalpunkte des Glaubens Einfluß zu geſtatten, hat auch hier den Knoten nur zerhauen, nicht gelöſt, indem er den Ausſpruch that: „Wenn ſein Wille ein Maaß oder Regel, Geſetz, Grund oder Urſache hätte, ſo wäre es ſchon nimmer Gottes Wille. Denn was er will, iſt nicht darum recht, daß er es hat ſollen oder müſſen alſo wollen; ſondern gleich widerſinniſch, daß er will, iſt darum recht, daß er es ſo will." (WW. XIX, S. 87). Aber er hatte doch, wie wir in der Folge ſehen werden, die Frage auf ein Gebiet hinübergeführt, auf welchem einer weiter vorgeſchrittenen dogmatiſchen Speculation dereinſt eine befriedigende Löſung möglich werden wird.

n. (zu §. 57.)

A. Neander, in dem Theile ſeines geſchichtlichen Werkes, welcher leider der letzte geblieben iſt, hat in der wohlgemeinten Abſicht, den großen Kirchenlehrer des Mittelalters von dem Vorwurfe der Verkehrtheit zu befreien, welcher ohne Zweifel auch in den Augen des heimgegangenen trefflichen Mannes auf der ſtrengen Satisfactionstheorie laſtet, in Abrede ſtellen wollen, daß dieſe Theorie in dem Sinne, in welchem ſie gewöhnlich verſtanden wird, ihn zum Urheber habe. „Daß die Genugthuungslehre Anſelm's die Idee einer satisfactio activa in ſich ſchließt," nur ſo viel will er zugeben, „die Idee des vollkommenen Gehorſams, der zur Genugthuung für die Sünde erfordert wurde, und den Chriſtus allein zu leiſten vermochte." „Aber," fährt er fort, „fern war dem Anſelm die Idee eines leidenden Gehorſams, die Idee einer leidenden Genugthuung, einer Büßung durch Uebernahme der Strafen für die Menſchheit. Denn die von Chriſto durch Thun geleiſtete Genugthuung ſollte ja nach Anſelms Lehre eine Rettung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes ſein, eben durch dieſe für die Menſchheit geleiſtete Genugthuung der Erlaß der Strafe möglich gemacht ſein" (a. a. O. S. 987.) Neander hat hier die Worte im neunten Kapitel des erſten Buchs der Schrift „Cur Deus homo" vor Augen. Dort nämlich wird der Satz feſtgeſtellt: sic voluisse Patrem mortem Filii, quia non aliter voluerit mundum salvari, nisi Homo tam mag-

num aliquid faceret. Und in der That, hätten wir von Anſelmus nur jene neun Kapitel, welche mit dieſem Ausſpruch beſchloſſen werden, ſo würden wir in dieſen Worten den Sinn des Vorangehenden ziemlich vollſtändig ausgedrückt finden können. Aber es blieb ja damit die Frage noch unbeantwortet, weshalb denn gerade der Tod dieſe große That ſein mußte, die Gott von dem Gottmenſchen forderte. Nach dieſer Frage, die ſchon am Eingange der Abhandlung geſtellt worden war, lenkt Anſelmus ſogleich im zehnten Capitel wieder ein, indem er dem Unterredner Boſo die Worte in den Mund legt: in hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit; alter namque neque ipse Filius eam velle, nec Pater cogere aut permittere debuisse videatur. Man leſe von hier an weiter, und man wird ſich überzeugen, daß es allerdings im Sinne des Anſelmus liegt, was Neander nicht Wort haben will, in das Moment des Erleidens der Strafe, durch welche die Sünde gebüßt werden muß, die erlöſende Kraft hineinzulegen, die wenn ſie dem Thun als ſolchem zukäme, dann unſtreitig auch in anderer Art, als gerade durch Leiden und gewaltſamen Tod ſich würde haben bethätigen können. Ich glaubte, dieſe Irrung, welche in einem ſo verbreiteten und einflußreichen Werke Platz ergriffen hat, um ſo weniger mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen, als ſie auch in dem neueſten Werke über Anſelmus von Haſſe (im zwölften Kapitel des dritten Buches, welches von der Satisfactionstheorie handelt) wenigſtens nicht eine ausdrückliche Berichtigung gefunden hat. — Uebrigens bezeichnet die Lehre des Anſelmus einen Wendepunkt in der geſammten Entwicklungsgeſchichte der kirchlichen Theologie recht eigentlich eben dadurch, daß durch ſie zuerſt das Leiden und der Tod als der Zweck der Menſchwerdung Chriſti bezeichnet worden iſt. Die geſammte voranſelmiſche Zeit hatte auf die Frage: cur Deus homo zwar eine doppelte Antwort, einmal die von dem Apoſtel Johannes (1. Joh. 3, 8) gegebene, daß er gekommen ſei, die Werke des Teufels zu zerſtören, und ſodann eine zweite in dem Begriffe der Wiederherſtellung des durch die Sünde Adams verloren gegangenen Ebenbildes der Gottheit. Aber beide Antworten laſſen, für ſich betrachtet, auf eine Menſchwerdung ohne Leiden und Tod gar wohl als denkbar erſcheinen, und ſo finden wir denn, daß die Kirchenlehrer der patriſtiſchen Zeit keineswegs mit gleichem Nachdruck, wie ihre Nachfolger im Mittelalter und in der neuern Zeit, dieſe Ereigniſſe betonen oder dabei verweilen. Nicht einmal Auguſtinus thut dies, von dem man es am meiſten erwarten könnte, da man gewohnt iſt, ihn in allem als das Vorbild ſowohl der mittelalterlichen, als auch der reformatoriſchen Theologie zu betrachten. Man leſe ſeine Bücher de Civitate Dei. So ſehr dieſelben darauf berechnet ſind, den Inbegriff der geſammten Theologie zu umfaſſen, ſo iſt in ihnen von Leiden und Tod des Heilandes doch ſo gut wie nicht die Rede. Faſt nur die Ausſprüche der Propheten, welche darauf pflegen bezogen zu werden, ſind im zehnten Buche flüchtig berührt. Die Schrift deſſelben Kirchenlehrers de Spiritu et Litera hat einen Inhalt, der ſpäter im Sinne der von Luther ſo genannten Theologia Crucis dieſer ſelbſt und Andere auf das Aemſigſte ausgebeutet haben. Und doch wird dort der Paſſion nur an einer einzigen Stelle gedacht, im ſechſten Kapitel. Das „Myſterium des Todes und der Auferſtehung Chriſti“ wird daſelbſt eine „figürliche Darſtellung“ genannt, „für den Untergang unſeres alten Lebens und

den Aufgang eines neuen." Auch aus den Selbſtbekenntniſſen des Auguſtinus geht deutlich hervor, wie unerheblich im Ganzen die Rolle iſt, welche das Kreuz Chriſti in der Entwicklungsgeſchichte ſeines Geiſtes und in der Entſtehung und Befeſtigung ſeines Glaubens geſpielt hat. Den Griechen, beſonders denen, die in der alexandriniſchen Schule gebildet waren, lag die Beſchäftigung mit der Paſſionslehre ohnehin noch ferner, als den Lateinern, und am entfernteſten von Allen vielleicht den Apologeten der erſten Jahrhunderte, welche nur zu wohl wußten, wie vielen Anſtoß gerade dieſer Punkt, dem ſie ſich noch keineswegs gewachſen fühlen konnten, den Heiden zu geben pflegte. — Bemerkenswerth iſt auch das nur ſehr ſeltene Vorkommen des Crucifixes in den bildlichen Darſtellungen der älteſten Kirche, während das einfache Kreuz als bloßes Sinnbild häufig genug iſt. Die griechiſche Kirche kennt das Crucifix noch bis jetzt nicht; in der abendländiſchen iſt es erſt ſeit dem zwölften Jahrhundert wenigſtens in den Kirchengebäuden, — in Miniaturen und Elfenbeinwerken etwas früher — gewöhnlich geworden, und hat erſt im dreizehnten den früheren ſinnbildlichen Charakter mit dem Charakter einer Darſtellung des Wirklichen vertauſcht. *)

Darin nun, daß er mit einem Ernſte, welcher der früheren Theologie fremd war, das ſoteriologiſche Problem der Paſſion in Anregung gebracht und geradezu an die Spitze der ſpeculativ-theologiſchen Forſchung geſtellt hat, darin liegt unſtreitig ein Verdienſt des Anſelmus; ein Verdienſt, welches ihm für ſich allein, wenn auch ſeine übrigen Verdienſte nicht wären, eine epochemachende Bedeutung in der Geſchichte der kirchlichen Dogmatik, ja in der Geſchichte des chriſtlichen Religionslebens überhaupt ſichern würde. Solches Verdienſt kann man anerkennen, ohne darum den Werth ſeiner Theorie auf eine oder die andere Weiſe höher, als ſie es verdient, anzuſchlagen, ſei es nun, daß man ihr Wendungen und Reſultate unterlegt, die ihr fremd ſind, oder daß man, wie die öffentliche Lehre der Kirche es gethan hat, ihrem wirklichen Inhaltsbeſtand eine Wahrheit zuſchreibt, gegen welche ein gebildetes ſittliches, und eben ſo ſehr ein durch wahre theologiſche Speculation aufgeklärtes religiöſes Bewußtſein ſich ſträuben muß. Ich habe oben gezeigt (Anm. d.), wie das Fundament dieſer Theorie, nicht dem Worte, aber der Sache nach, ein Begriff der göttlichen Gerechtigkeit iſt, der nicht aus der Schrift, noch aus der wahrhaften religiöſen Erfahrung geſchöpft, ſondern durch Reflexion des Verſtandes von Menſchlichem auf Göttliches übertragen iſt. Aber dieſe Uebertragung iſt nicht einmal auf jenem Standpunkte ſelbſt auf fehlerloſe Weiſe geſchehen. Es ſtellt ſich ſogleich ein Einwand dar, der bei ſeinem Scharfſinn dem Anſelmus ſelbſt unmöglich entgehen konnte: Quamnam tandem esse justitiam eam, quae hominem omnem justissimum morti tradiderit pro peccatore, aut quem hominem, si innocentem damnaret, ut nocentem liberaret, damnandum non judicari ipsum? (a. a. O. I. 8.). Anſelmus überredete ſich, dieſen Einwand beſeitigen zu können durch Hinweiſung auf die Freiwilligkeit, mit welcher Chriſtus, ohne daß ihm der mindeſte Zwang angethan worden, Leiden und Tod für die Menſchen unternommen habe (ebendaſ. 9.). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der ſcharfſin-

*) Piper, die Entwickelung der Bilder des Gekreuzigten, in der Deutſchen Zeitſchritt für chriſtl. Wiſſenſchaft ꝛc. April 1852. Vergl. auch Gibbon, Geſchichte des Verfalls ꝛc., Kap. 22. und Münter Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten, Seite 77.

[illegible]

der göttlichen Gerechtigkeit gezahlten Aequivalent für die menſchlichen Sünden gemacht worden war. Iſt das sacrificium missae nach Bellarmins Bemerkung (ſ. d. Stelle bei Winer, Comparat. Symbolik, S. 148 der 2. Ausg.) auch nicht im eigentlichen Sinne für ſich ſelbſt ein satisfactorium, ſo iſt es doch ein propitiatorium und impetratorium, und ſetzt als ſolches die geſchehene satisfactio in ſtreng juriſtiſchem Sinne voraus. (Vergl. übrigens ebendaſ. die charakteriſtiſchen, im ächteſten Sinne des rationaliſtiſchen Gerechtigkeitsbegriffs jener Theorie gemachten Bemerkungen über den valor finitus, nicht infinitus des Meßopfers). Uebrigens iſt ſchon in der Theorie des Meßopfers der Begriff der Stellvertretung in derſelben mechaniſchen Weiſe aufgenommen und fortgeführt, wie bei Anſelmus ſelbſt. Die Darbringung des Leibes Chriſti iſt ſtellvertretend für das perſönliche Leiden Chriſti, wie dieſes Leiden für die Sünde der Menſchen. In andrer Weiſe führt der Begriff des Ablaſſes eben dieſes Syſtem der Stellvertretung noch weiter fort. Wie eng die Ausbildung auch dieſes Begriffs mit der Anſelmiſchen Theorie zuſammenhängt, erhellt u. a. aus dem Umſtande, daß ſein erſter Vertreter in der ſcholaſtiſchen Theologie, Alexander von Hales, derſelbe iſt, durch den auch die Lehre des Anſelmus Eingang in dieſe Theologie gewann (Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, S. 263 f.)

p. (zu §. 68.)

Die in den vorſtehenden Sätzen ausgeſprochenen Behauptungen werden ohne Zweifel einiges Befremden hervorrufen, da ſie einem Vorurtheile entgegentreten, welches ſo feſt, wie ſelten ein ähnliches, in der wiſſenſchaftlichen Literatur Wurzel geſchlagen hat. Allgemein gilt Luther für einen Anhänger und eifrigen Vertreter der Anſelmiſchen Genugthuungslehre. Mit dem Begriffe der Rechtfertigung aus dem Glauben habe er, ſo pflegt man ohne weiteres vorauszuſetzen, auch den Principien dieſer Lehre eine größere Bedeutung zugewieſen, als ſie im römiſchen Katholicismus hatten, und eben ſo betone er dieſelbe mit ſtärkerem Nachdruck, als Melanchthon und als die Urheber und Anhänger des reformirten Bekenntniſſes. „Noch das Werk von Baur hat dieſen Vorurtheilen neue Nahrung gegeben, indem es die Verſöhnungslehre Luthers für eine „Steigerung und Vollendung" der Anſelmiſchen erklärt, und Schenkel (das Weſen des Proteſtantismus, Bd. I.) ihnen wenigſtens nicht energiſch genug widerſprochen, wenn er auch nicht verkennt, daß zwiſchen Anſelms und Luthers Lehre ein Unterſchied iſt (a. a. O. S. 237 f.). Die Meinung, als ob die Anſelmiſche Theorie, dem römiſchen Katholicismus fremder, in einer beſondern Wahlverwandtſchaft zum evangeliſchen und namentlich zum Lutheriſchen Glauben ſtände, äußert ſich unter andern auch in den Worten des mit Recht hochgehaltenen Geſchichtſchreibers des Zeitalters der Reformation, wenn er den Ausſpruch eines Katholiken: „das Evangelium ſei nichts anderes, als die glückliche Neuigkeit, daß der eingeborene Sohn Gottes, mit unſerm Fleiſche bekleidet, der Gerechtigkeit des ewigen Vaters für uns genug gethan," mit der Bemerkung anführt: „man könne ſich hierüber kaum Lutheriſcher ausdrücken" (Ranke, die röm. Päbſte des 16. und 17. Jahrh. Bd. I, S. 136). Hierüber nun halte ich es nach dem im Text Geſagten und nach dem oben in der Anmerkung d Bemerkten nicht für nöthig, mich weiter zu verbreiten. Dagegen möge es mir vergönnt ſein, mit einigen Worten die Behauptung Baur's zu

beleuchten (a. a. O. S. 291): daß Luther das Moment der Satisfaction im Leiden und Tod Christi bestimmter hervorhebe, als Melanchthon;" von der eben nur das gerade Gegentheil wahr ist. Von Melanchthon besitzen wir Aeußerungen in Menge, wie folgende: Cernitur et exemplum justitiae Dei et aequalitatis in placatione irae Dei. Non sunt remissa peccata, nisi aequale esset λύτρον pro nobis, scil. Filius Dei (Loc. commun. Theol. ed. Francof. 1620, p. 643). Conspiciuntur in hac victima justitia Dei et ira adversus peccatum, — — tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena solveretur etc. (Confess. doctr. eccl. Sax. in der Wittenb. Ausgabe von Melanchthons Werken. 1580. I, fol. 125). Deus, cum sit justus, satisfieri justitiae suae voluit. Ac mirando temperamento justitiae et misericordiae reconciliatio facta est (Enarrat. symb. Nic. ebend. fol. 440). Was ist diesen und ähnlichen Aussprüchen, welche offenbar ganz im Sinne Anselms gethan sind, nur mit der schärfer ausgeprägten Terminologie in Bezug auf das Wort justitia, worin aber die Lehre der katholischen Kirche bereits vorangegangen war, — was ist ihnen von Seiten Luthers gegenüberzustellen? Allerdings finden sich in seinen frühesten Schriften, namentlich in den zum Theil aus sehr früher Zeit herrührenden Predigten der Kirchenpostille, einige Stellen, welche in der Terminologie der strengen Satisfactionstheorie sprechen. Zu ihnen gehören die von Baur S. 298 angeführten (W. W. XIII, S. 124. 125. 238). Aber wir haben schon oben gesehen, wie Luther den von dem Worte Gerechtigkeit dort gemachten Gebrauch später ausdrücklich mißbilligt und zurückgenommen hat. Genau dasselbe gilt auch von seinem Verhalten in Bezug auf das Wort Genugthuung. In derselben Predigt, welche sowohl der vorhin erwähnte Aufsatz der evang. K. Z., als auch Dr. Baur (S. 299) angeführt haben, Beide zwar in streitender Absicht hinsichtlich des Begriffs des vom „thätigen Gehorsam" (s. unten Anm. gg), jedoch übereinstimmend in Bezug auf Luthers vermeintlichen Anselmianismus, treffen wir auf folgende, Beiden, wie es scheint, unbemerkt gebliebene Stelle: „Von der Buße hat bisher das ganze Papstthum nichts andres wissen zu lehren, denn daß sie stehe in drei Stücken, die sie nennen: Reue, Beichte und Genugthuung; und doch von keinem die Leute recht können unterrichten. Und zwar das Wort Satisfactio, Genugthuung, haben wir ihnen zu Willen lassen hingehen, der Hoffnung, ob wir sie könnten mit Glimpf zu der rechten Lehre bringen, doch mit dem Verstand, daß es heiße nicht unsere Genugthuung, wie wir denn in Wahrheit keine haben, sondern Christi, damit er für unsere Sünde durch sein Blut und Sterben bezahlt und Gott versöhnt hat. Weil wir aber bisher so oft erfahren und noch vor Augen sehen, daß mit keinem Glimpf nichts bei ihnen zu gewinnen ist, und sie nur je länger je mehr fortfahren, der rechten Lehre zu widersprechen: so wollen und müssen wir uns auch rein von ihnen ausschälen und sondern, und von ihren erdichteten Worten, so sie in ihren Schulen ausgeworfen und jetzt nur suchen, ihren alten Irrthum und Lügen damit zu bestätigen, nichts mehr wissen. Darum soll auch dieses Wort Genugthuung in unsern Kirchen und Theologia fürder nichts und todt sein, und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehört und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein, welche damit sollen umgehen und die Leute lehren, wie

sie sollen genugthun und bezahlen, so sie gestohlen, geraubt oder unrecht Gut inne haben" (WW. XIII, S. 515). Ueber den Sinn dieser Worte kann Niemand im Zweifel bleiben, welcher damit die Schlußworte der Predigt vergleichen will. „Und ob man gleich das Wort Genugthuung wollte behalten, und dahin deuten, daß Christus hat für unsere Sünde genug gethan: so ist es doch zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet, und das Leiden Christi nicht genug geehret, welchem man muß höhere Ehre geben, daß er nicht allein für die Sünde genug gethan, sondern uns auch erlöst von des Todes, Teufels und der Höllen Gewalt, und ein ewig Reich der Gnade und Vergebung auch der übrigen Sünde, die in uns ist, bestätigt; und also uns worden, wie S. Paulus 1. Kor. 2. sagt, eine ewige Erlösung und Heiligung." (Aehnlich in der Hauspostille XV, S. 121.) — Es ist nicht zu übersehen, daß diese Aeußerungen einer Predigt angehören, welche in den frühern Ausgaben der Kirchenpostille fehlt, und erst in die vom Jahre 1543 aufgenommen ist. Man darf daraus schließen, daß sie die Ansicht Luthers aus einer Zeit ausdrücken, wo der Zusammenhang seiner Ueberzeugungen vollständig ausgebildet war. Einer frühern Zeit gehört das gleichfalls schon sehr entschieden lautende Wort an (XVII, S. 350): „Derhalben ich auch Feind bin dem Worte Genugthun, wollte, es wäre nie aufgekommen;" gleichfalls jener spätern aber die Worte aus der sogleich noch einmal zu erwähnenden Stelle des Commentars zur Genesis (III, S. 193): „Darum sollte man das Wort Genugthuung aus der Kirche hinwegthun, oder aber sollte desselben mit mehr Vorsichtigkeit gebrauchen, als von Cypriano und Andern geschehen ist mit großem Schaden der armen Kirche." Dazu ist, was die §. 67 gemachte Bemerkung über das Umschlagen der angeblichen Gerechtigkeit Gottes in offenbare Ungerechtigkeit betrifft, noch die Stelle hinzuzufügen, welche in der Anmerkung u wird ausgezogen werden.

Vor allem merkwürdig ist in den angeführten Worten die bestimmte Erklärung Luthers, daß, wo auch das Wort Genugthuung, Satisfaction bei ihm vorkomme, dasselbe als eine bloße Anbequemung an den römisch-katholischen Lehrbegriff zu verstehen sei. Es war ihm nicht entgangen, wie das Wort sowohl, als auch der Begriff, den es ausdrückt, juristischen Ursprungs ist, und wie ganz folgerecht die römische Hierarchie an seine juristische Bedeutung die Consequenzen geknüpft hatte, deren Bekämpfung ihm vor allem andern am Herzen lag. Allerdings nur um dieser Consequenzen willen spricht er über den Ausdruck Genugthuung auch für das stellvertretende Leiden Christi das Verwerfungsurtheil aus. Wären die Consequenzen nicht, so würde er sich ihn in dieser Anwendung wohl gefallen lassen, nicht als einen erschöpfenden Ausdruck für die Bedeutung dieses Leidens, aber doch für ein Moment, das neben anderen und größeren in der wahren Bedeutung desselben enthalten ist. Dies könnte zusammenzutreffen scheinen mit Baur's Ansicht, nach welcher Luthers Lehre eine Steigerung und Vollendung der Anselmischen enthalten soll. Aber die weitere Folge unserer Sätze wird zeigen, daß solche Steigerung, wenn man sich ja dieses Ausdrucks für Luthers Versöhnungslehre bedienen wollte, jedenfalls bei Luther sehr anders gemeint war, als es von Baur vorausgesetzt wird. Vorläufig möge hier darauf aufmerksam gemacht werden, wie Luther auch anderwärts (z. B. WW. XVII, S. 97) die Erlassung der Strafe, welche bei

einem buchſtäblichen Verſtändniß der Genugthuungslehre als die Hauptſache oder als die geſammte Wirkung des Leidens Chriſti betrachtet wird, mit ausdrücklichen Worten als etwas „ſehr Geringes" bezeichnet; ſo daß „man ſehr unehrerbietig mit den Verdienſten Chriſti umgehen würde, wenn man ſie nur allein auf die Erlaſſung der Strafe wenden wollte." Die Hauptſache, auf die es hier ankommt, iſt, wenn ich recht ſehe, dieſe, daß in Luthers Begriff der göttlichen Gerechtigkeit der Begriff der Strafe als Selbſtzweck keinen Platz findet. Dies lehrt uns namentlich noch jene merkwürdige Stelle, welche ich gern ausziehen würde, wenn ſie nicht vollſtändig in ihrem Zuſammenhange geleſen werden müßte, dafern ihre Beweiskraft ungeſchwächt empfunden werden ſoll; die Bemerkungen, mit denen der Commentar zur Geneſis (Cap. 42) das Spiel begleitet, welches Joſeph mit ſeinen Brüdern treibt. (WW. III, S. 191 f.) Wie dieſes Spiel, ſo will Luther alles Leiden und Ungemach, welches die Menſchen trifft, eben auch nur theils als ein heiteres, den Genuß an den himmliſchen Freuden erhöhendes Spiel, theils als väterliche Züchtigung betrachtet wiſſen; jeder Gedanke an eine Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit ſoll dabei entfernt bleiben. Von den Qualen der Verdammten iſt dort zwar nicht die Rede, und es würde auch nicht leicht ſein, den Einwurf, der von ihnen hergenommen werden könnte, vollſtändig in ſeinem Sinne zu beantworten. Dennoch lautet ſeine Erklärung ſo beſtimmt, und ſie ſteht in ſo durchgängiger Uebereinſtimmung mit dem geſammten Geiſte ſeiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, daß ich nicht anſtehe, jenen Satz in vollſter Allgemeinheit zu behaupten, und Luthers Lehre durch ihn in eben ſo entſchiedenen Gegenſatz zu der durch Kant in die neuere Philoſophie eingeführten Talionstheorie, wie zu der kirchlichen Genugthuungslehre zu ſtellen. Durch ihn noch am eheſten würde ſich auch jener von Schenkel angenommene Gegenſatz zwiſchen dem Lutheriſchen Liebesgott und dem mittelalterlichen Zornesgott, wenn man es mit dem letztern Ausdruck nicht zu genau nehmen will, rechtfertigen laſſen. — Zu läugnen ſteht nach dem allen übrigens nicht, daß Luther ſich ſein Verhältniß zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung nie zur wiſſenſchaftlichen Klarheit gebracht hat. Dies iſt bei ſeiner umfaſſenden Beleſenheit in der ſcholaſtiſchen Theologie allerdings zu verwundern, und wohl nur zu erklären aus der ſehr natürlichen Scheu, ſich zu einer Lehre in ein feindliches Verhältniß zu ſetzen, an welche nun einmal für die große Mehrzahl ſeiner Zeitgenoſſen der Glaube an die überſchwängliche Bedeutung des Erlöſungswerkes ſich geknüpft hatte. Verſchuldet aber iſt durch dieſe Rückkehr offenbar der ſchnelle Rückfall ſeiner nächſten Umgebung und Anhängerſchaft in die Anſelmiſche Theorie, die im erſten Feuer der Reformation, wo Luthers Aufſchwung Alle mit ſich fortgeriſſen hatte, auch bei ihnen in den Hintergrund getreten war. So iſt es merkwürdig, daß die von Melanchthon verfaßten ſymboliſchen Schriften, und eben ſo auch die erſte Ausgabe der Loci von jeder Spur der Genugthuungslehre frei geblieben ſind. In die Concordienformel dagegen hat dieſelbe, doch nur an einer Stelle (Sol. Decl. III, 57. S. 696 der Haſe'ſchen Ausg.), allerdings Eingang gefunden; wie ſie denn ſeitdem von der dogmatiſchen Schule bekanntlich ſogar als einer der Grundpfeiler des rechtgläubigen Lutherthums betrachtet und behandelt worden iſt.

q. (zu § 73.)

Zu den von Luther beſonders hochgehaltenen Stellen der heiligen Schrift

gehört 2 Kor. 2. 21. „Hier hörſt du, daß Chriſtus durch Sünde der Welt Sünde hinwegnimmt und verdammt. Eine ſeltſame verwunderliche Rede iſt es aber, daß Sünde nimmt Sünde weg, Sünde verdammt Sünde. Wäre es nicht feiner geſagt, Gerechtigkeit nimmt Sünde weg, oder Chriſtus durch ſeine Gerechtigkeit hat der Welt Sünde weggenommen und verdammt? Nein. Warum? Denn die Sünde der ganzen Welt liegt Chriſto auf dem Halſe, Joh. 1: Siehe das iſt Gottes Lamm u. ſ. w. Darum ſteht er unter der Sünde, wird gerechnet durch das Geſetz Moſe für einen verfluchten Menſchen und gehalten für den ärgſten Sünder, hängt zwiſchen zween Mördern als ein Erzböſewicht, und wird da der Spruch Pſ. 69 erfüllt: Die Schmach derer, die dich ſchmähen, ſind auf mich gefallen. Und Pſ. 41. Ich ſprach: Herr, ſei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe dir geſündigt. Dieſe und dergleichen Worte redet Chriſtus, und redet ſie als ein Sünder. — Alſo hat Chriſtus durch ſeine Sünde, denn er iſt eine Sünde und ein Fluch für uns worden, vertrieben, zerriſſen und verdammt alle Sünde der Welt. Glaubſt du an ihn, ſo iſt ſeine Sünde ſo kräftig, daß ſie wegfrißt und verdammt deine und aller Gläubigen Sünde.“ (WW. XII, S. 494 f.) Aehnlich, allerdings *hier* nicht ganz im Sinne des Apoſtels (wenn anders die befremdlichen Worte *καὶ περὶ ἁμαρτίας* wirklich vom Apoſtel herrühren) zu Röm. 8, 3: „Er hat die Sünde mit Sünde verdammt, Tod mit Tod verjagt, Geſetz mit Geſetz überwunden. Wie das? Er war eine Sünde am Kreuz mit dem Titel, mitten unter den Buben als ein Erzböſewicht, leidet das Gericht und Strafe, da ein Sünder leiden ſoll. Er war unſchuldig, hatte nie keine Sünde gethan, doch fiel wahrhaftig auf ihn der Name und die Schuld oder Strafe, und alſo damit, daß er die Sünde auf ſich geladen, die doch nicht ſein war, und ließ ſich richten und verdammen als ein Uebelthäter, hat er die Sünde vertilget.“ (WW. XIV, S. 33, vergl. S. 587 f. XV, S. 229 u. a.) In dem allen hatte Luther allerdings Vorgänger bereits unter den früheren Kirchenlehrern; ſo z. B. den Bernhard von Clairvaux (de error. Abaelard. cap. 69) Nec alter jam inveniatur, qui forefecit, alter qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis. Aber doch dürfte kaum einer gefunden werden, der es an Reichthum und Kühnheit der Wendungen in dieſem Artikel Luther gleich thäte. So erinnere ich mich nicht, bei einem Früheren die charakteriſtiſche Behauptung gefunden zu haben, daß um der von ihm übernommenen Sündenlaſt willen Chriſtus ſich der Taufe des Johannes habe unterziehen müſſen. (WW. XII, S. 167. S. 360.) [Ein Gleiches gilt in noch höherm Grade von den paradoxen Aeußerungen zu 1 Moſ. 38, 19 (III, S. 84), welche der Erzählung von der Blutſchande zwiſchen Juda und Thamar die Abſicht unterlegen, das Fleiſch, aus welchem Chriſtus geboren, als ein recht tief mit der Sünde befleckte zu bezeichnen. Auch die Deutung des Sacramentes iſt ohne Zweifel eine neue, die Luther in ſeiner erſten, tiefen Gehaltes vollen Schrift über das Abendmahl aufſtellt: „Nimm hin dies Zeichen, damit ich dir zuſage, daß die Sünde nicht dich allein, ſondern meinen Sohn Chriſtum und alle ſeine Heiligen im Himmel und Erden anſicht. (XVII, S. 273.) — Beſonders unerſchöpflich iſt er in der Ausbeutung der Stelle Gal. 3, 13 durch die kühnſten und paradoreſten Umſchreibungen und Erläuterungen. „Hier laſſens ihnen St. Hieronymus und die Sophiſten, ſo ihm

nachgegangen ſind, ſehr ſauer werden, und zermartern dieſen allertröſtlichſten Text aufs Allerjämmerlichſte, wollen ihres Bedünkens aus einem guten Eifer je dafür ſein und verhüten, daß Chriſto dieſe große Schmach ja nicht aufgelegt würde, daß er ein Fluch ſollte geheißen werden. — Darum iſt wohl vonnöthen, daß wir eben ſehen, was doch St. Paulus im Sinne gehabt und gemeint habe, da er dieſen Spruch (5 Moſ. 21, 23) alſo angezogen hat. — Chriſtus, ſo viel ſeine Perſon belangt, iſt für ſich ſelbſt freilich unſchuldig, hätte derohalben nicht dürfen ans Holz gehängt und ein Fluch werden. Weil aber nach Vermögen des Geſetzes ein jeder Mörder ſollte gehangen werden, hat nach dem Geſetz Moſe auch Chriſtus hangen müſſen. Denn er hat die Perſon eines Sünders und Mörders an ſich genommen; ja nicht eines allein, ſondern aller Sünder und Mörder auf einen Haufen, er hat eben müſſen das werden, was wir ſind, nämlich ein Sünder, Mörder, Uebelthäter u. ſ. w. (Jeſ. 53, 12.) Und zwar alle Propheten haben im Geiſt zuvor wohl erſehen, daß Chriſtus ſein würde der allergrößte Sünder, desgleichen auf Erden nie kommen wäre. Denn indem er ein Opfer iſt für die Sünde der ganzen Welt, iſt er jetzt nicht eine ſolche Perſon, die unſchuldig und ohne Sünde ſei, iſt nicht Gottes Sohn in der Herrlichkeit, ſondern ein Sünder iſt er, der da trägt und auf dem Halſe liegen hat die Sünde St. Pauli, der ein Gotteslästerer, Verfolger, Frevler geweſen iſt, St. Peters, der Chriſtum verläugnet hat, Davids, welcher ein Ehebrecher und Mörder war und machte, daß der Name des Herrn unter den Heiden verläſtert ward. In summa, er iſt die Perſon, die an ihrem Leibe trägt und auf ſich geladen hat alle Sünde aller Menſchen in der ganzen Welt, die je geweſen, noch ſind und ſein werden. — Möchte aber allhier einer ſagen, es reime ſich übel, ſei auch dazu ſchmählich, daß man Gottes Sohn ſoll einen Sünder und Fluch heißen: darauf antworte ich: willſt du nicht bekennen, daß er ein Sünder und Fluch ſei, ſo mußt du auch nicht ſagen, daß er gelitten habe, gekreuzigt und geſtorben ſei. Denn es lautet eben ſo ſchmählich, wenn allein die Vernunft ſoll Richterin ſein, daß man ſage, Gottes Sohn iſt gekreuzigt, hat die Strafe der Sünden und Todes getragen, als daß man ſagt, daß er ein Sünder und Fluch ſei worden. — Alle die Sünde, die ich, du und wir alleſammt gethan haben und noch immerdar hinfort thun, die ſind alleſammt alſo Chriſti eigne Sünde, als hätte er ſie ſelbſt gethan. So ſpricht der Prophet: Der Herr warf alle Sünde auf ihn. Dieſe Worte ſoll man nicht ändern noch lindern, ſondern ſie verſtehen, wie ſie lauten, und mit einem großem Ernſt geredet und gemeint ſein laſſen. Denn unſer Herrgott treibt keinen Scherz, wenn er durch ſeine Propheten redet, ſondern redet mit Ernſt und meint es ganz herzlich; als nämlich, daß Chriſtus Gottes Lamm iſt, unſer aller Sünde tragen ſoll. Was iſt aber tragen? Darauf antworten die Sophiſten: es heiße geſtraft und geplagt werden. Wohl geredet. Warum aber wird Chriſtus gemartert und geplagt? Geſchieht es nicht darum, daß er Sünde auf ihm hat und trägt? Ja freilich! (Dazu Anführung von Pſ. 40, 13. 41, 25. 69, 7, welche Stellen ſämmtlich auf Chriſtus bezogen werden.) — Aus dem folgt weiter, daß im Grunde der Wahrheit die Sünde nicht iſt, da man ſie ſieht und fühlt. Denn nach St. Paulus Lehre iſt weder Sünde, Tod noch Fluch mehr in der Welt, ſondern es iſt alles zumal auf Chriſtum gelegt. Dagegen aber lehren die Weltweiſen, daß die Sünde, der

Tod und Fluch ſonſt nirgends ſeien, denn in der Welt, im Fleiſch und in den Sündern. Denn kein Sophiſt kann von der Sünde anders reden als ein heidniſcher Philoſophus, nämlich: qualitas haeret in substantia aut subjecto, alſo, daß die Sünde der Welt, dem Fleiſch und dem Gewiſſen alſo anhange oder anklebe, wie die Farbe an der Wand klebt. Die heilige Schrift aber lehrt alſo, daß in der Welt gar keine Sünde mehr ſei, ſintemal Chriſtus, auf welchen der Vater alle Sünde geworfen, dieſelbige an ſeinem eignen Leibe überwunden, vertilget und erwürget habe." (WW. XI, S. 200 ff.) Ich überlaſſe es meinen Leſern, die unerſchöpflichen Wendungen, mit denen Luther in ſeinen verſchiedenen Commentaren zum Galaterbrief (die hier angeführten ſind aus dem letzten und ausführlichſten vom Jahre 1538 entnommen) und auch ſonſt vielfach jenen von ihm ſo mächtig betonten Ausſpruch des Apoſtels deutet, und füge nur noch im lateiniſchen Original folgende Stelle an, die ich in der deutſchen Ausgabe nicht ganz treu wiedergegeben finde: Non debemus fingere Christum innocentem et privatam personam, ut Sophistae et fere omnes Patres, Hieronymus et alii fecerunt, quae pro se tantum sit sancta et justa. Verum quidem est, quod Christus purissima est persona. Sed ibi non est resistendum, nondum enim habes Christum, etiamsi noris eum Deum et hominem esse. Sed tum vere habes, cum credis hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre, ut esset Pontifex et Salvator, imo servus tuus, qui exuta innocentia et sanctimonia sua et suscepta persona tua peccatrice, portaret peccatum, mortem et maledictionem tuam, ac fieret hostia et maledictum pro te, ut sic a maledicto Legis te liberaret (Opp. ed. Jen. IV, fol. 78). Nach dieſen Worten kommt L. auch hier noch auf 2. Kor. 5, 20 zu ſprechen, und erklärt die Auslegung beider Stellen zwar für zuläſſig, daß Chriſtus für die Sünde und für den Fluch zum Opfer gemacht ſei; doch „gefalle ihm beſſer, daß man den Worten ihre gemeine, gewöhnliche und natürliche Deutung laſſe, die etwas Größeres und mehr in ſich hat. Denn wenn ein Sünder recht kommt zu ſein ſelbſt Erkenntniß, dünkt ihm, er ſei nicht allein mit Unglück beſchwert und beladen, ſondern er ſei das Unglück ſelbſt" u. ſ. w. Was in ähnlichem Sinne Luther vielfach in ſeinen Schriften, in ſeinen Lehrvorträgen und Predigten über das 53. Kapitel des Jeſaias bemerkt und ausgeführt hatte, das iſt bereits während ſeines Lebens in einer eigenen Schrift von G. Rorarius geſammelt worden (WW. VII, S. 369 ff.), auf die hier gleichfalls zur Vergleichung mit dem Obigen verwieſen werden möge, ſo wie auch auf einige ſeiner Pſalmencommentare, vor allen den des 22. (WW. V, S. 185 ff.); aus der erſtgenannten Schrift hatte ich in den obigen Paragraphen einige noch unten (Anm. u) zu erwähnende Stellen insbeſondere vor Augen.

Der Gegenſatz, der in der hier angegebenen Beziehung zwiſchen der Anſelmiſchen Theorie und der ächten Lehre Luthers obwaltete, verſteckt ſich auf eine ſehr charakteriſtiſche Weiſe in den der kirchlichen Lehre in allen ihren Geſtalten eigen gebliebenen und bei Luther vielleicht nachdrücklicher noch als irgendwo ſonſt betonten Ausdruck, daß Chriſtus den Zorn Gottes getragen habe. Nach der gewöhnlichen dogmatiſchen Faſſung, welche übrigens nur auf einem ſehr oberflächlichen Verſtändniſſe auch des bibliſchen Sprachgebrauchs beruht, wird bekanntlich die Vorſtellung dieſes Zornes der Sache nach als zuſammenfallend mit dem Begriffe der ſtrafenden Gerechtigkeit betrachtet. Es

könnte alſo hiernach kein Zweifel ſein, daß jener Ausdruck einfach nur auf die Uebernahme der Sündenſtrafe zu beziehen ſei. Dabei pflegt ſich dieſe Auffaſſung nicht wenig zu Gute zu thun auf die Entfernung der groben Anthropomorphismen, welche in der Vorſtellung eines zürnenden Gottes im eigentlichen Wortſinne liegen würde, in dem Begriffe des Zornes als eines Pathos der Gottheit in einem Sinne, deſſen Entfernung freilich auf dem Standpunkt der meiſten dogmatiſchen Syſteme als wohlbegründet erſcheinen mag, der ſich aber aus der Bibel doch ſchwerlich ganz herauserklären läßt. Wollten wir uns nur an den Ausdruck halten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß Luther in ſeinen Ausſprüchen über den Zorn der Gottheit ſolchem pathologiſchen Anthropomorphismus jedenfalls näher ſteht, als jenem Dogmatismus, welcher den Zorn Gottes nur zur Aeußerung ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit macht. Gegen beide Vorausſetzungen geht indeß ihrem Wortſinne nach die ausdrückliche Erklärung WW. XVIII, S. 160. In Wahrheit liegt bei ihm, nicht anders, wie auch ſchon in dem bibliſchen Begriffe der ὀργὴ τοῦ θεοῦ noch ein Tieferes im Hintergrunde, nämlich eine ſolche Faſſung des Zornbegriffs, welche ganz derjenigen entſpricht, die wir weiter unten (Anm. ee) in Bezug auf den Begriff des Geſetzes nachweiſen werden, mit welchem der Begriff des Zornes bisweilen (z. B. XIII, S. 722) ausdrücklich verwechſelt wird. Darauf verweiſe ich alſo hier; dort wird es von ſelbſt klar werden, in welchem Sinne Luther nach 1. Kor. 15, 54. von einem „Austrinken", „Ausſaufen" (epotare) des göttlichen Zornes, — den er in eben dieſem Sinne auch mit Tod, Teufel und Hölle zuſammennennt, — ſprechen kann.

r. (zu § 76.)

Die gegenwärtige Theologie hat, wie man mehrfach bemerken kann, bis jetzt die von der Periode des vorherrſchenden Rationalismus herrührende Scheu vor demjenigen nicht überwinden können, was ihr als eine Vermiſchung von Begriffen des ethiſchen Gebietes mit denen des phyſiſchen erſcheint. Viel mag zu dieſer Scheu die Erfahrung beigetragen haben, welche ſie mehrfach an den pantheiſtiſchen Syſtemen der Neuzeit gemacht hat. Gewiß aber kann dieſelbe auch übertrieben werden, und in dieſer Uebertreibung irre führen. Insbeſondere wird ſie, wo ſie auf die Deutung früherer Lehrgeſtaltungen Einfluß gewinnt, namentlich ſolcher, die in irgend welchem Zuſammenhang mit der tieferen Myſtik ſtehen, dem Verſtändniſſe derſelben empfindlichen Eintrag thun. Die Theologie Luthers iſt uns vielleicht durch keinen andern Umſtand ſo ſehr, wie durch dieſen, in die Ferne gerückt worden, und auch Werke von unſtreitigem Verdienſt, wie das bereits angeführte von Schenkel, haben die Hinderniſſe nicht vollſtändig überwunden, welche dieſer Umſtand einer richtigen Würdigung von Luthers Glaubensſtandpunkt entgegenſtellt. Ich will hier dem nicht vorgreifen, was weiter unten über die Bedeutung des Begriffs der verklärten Leiblichkeit Chriſti bei Luther zu bemerken ſein wird. Aber auch von ſeiner Erlöſungs- und Verſöhnungslehre iſt mit Recht zu ſagen, daß ſie ſich dem Verſtändniß deſſen verſchließt, der von der Vorausſetzung ausgeht, daß Erlöſung und Verſöhnung ein „rein ethiſcher Proceß," und die Natur, die Natur des Menſchen und die Natur überhaupt, ganz unbetheiligt dabei ſei. Was man hier „reinethiſch" nennt, das wäre in der That ein äußerlicher, mechaniſcher Hergang, ein Freiſprechen von den Folgen der Sünde nur durch eine äußere Macht, dem

dann entweder durch eine gleichfalls nur äußerliche Willkür, oder durch eine völlig unerklärt bleibende Nothwendigkeit die Bekehrung des freigesprochenen Geschöpfes nachfolgen soll. Folgerecht möchte diese Voraussetzung im Geiste eines strengen Rationalisten sein, wenn ein solcher sich überhaupt zur Annahme eines objectiven Erlösungsprocesses verstehen könnte. Völlig inconsequent dagegen ist sie, wenn sich ein Solcher dazu bekennt, der in irgend einem Sinne die Thatsache einer erblichen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes zugestanden und darauf seine weiteren theologischen Lehrsätze begründet hat. Denn eine Vererbung der Sünde läßt sich in keiner Weise als möglich denken ohne eine Betheiligung der Natur an ihr. Wird aber die Natur des Menschen durch die Sünde angegriffen, wird die Sünde eben dadurch, daß sie die Substanz der lebendigen Natur angreift oder gleichsam in sie einschlägt, zu einer Nothwendigkeit dieser Natur, so sollte es sich doch wohl von selbst verstehen, daß auch die Heilung, die Befreiung von der Sünde nicht auf einem Wege erfolgen kann, welcher die Natur unberührt läßt und in dem angeblich naturlosen Gebiete des reinen Geistes und Willens vor sich geht. Ich setze den wesentlichen Vorzug der Erlösungs- und Versöhnungstheorie Luthers vor allen oder den meisten übrigen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, und eben so auch vor der römisch-katholischen, (in welcher Manche gerade umgekehrt den angeblich rein ethischen Charakter der Versöhnung vermissen wollen), eben darein, daß sie, jener Grundannahme eingedenk bleibend, welche ihr mit den andern gemeinsam ist, auf dem Wege fortwandelt, der ihr durch dieselbe Grundannahme vorgezeichnet ist, und nicht mit unbedachtsamer Willkür auf einen andern überspringt. Wie die Sünde ein Pathos der menschlichen Natur, so ist ihr das Leiden Christi, — unter dem sie darum freilich noch etwas wesentlich Anderes und Tieferes versteht, als nur die äußern Körperleiden und den Kreuzestod des historischen Christus, — die unmittelbare Fortsetzung, ja die Krisis dieses Pathos. Das Leiden muß die edlen Theile der Menschheit, welche eben zu diesem Behufe dem Grundstock der menschlichen Natur einverleibt sind, ergreifen, um von diesen Theilen wenigstens insoweit aufgesogen werden zu können, daß es von jetzt an auch für die übrigen Theile seinen bösartigen, zerstörenden Charakter verliert. — Um die Solidarität des menschlichen Geschlechts in Bezug auf das Sündenleiden als begreiflich erscheinen zu lassen, hat Luther sich ausdrücklich für die in der alten Kirche bekanntlich von Tertullian vertretene Theorie von der Natur des Seelenwesens, nach welcher eine wirkliche Uebertragung dieser Natur durch Vererbung von den Eltern auf die Kinder stattfindet (ex traduce), erklärt, welche sonst in der Kirche wenig Gunst genoß (Opp. Lat. ed. Jen. I, fol. 471). Solcher ausdrücklichen Anerkennung des Naturelements auf der Seite der Sünde muß die Anerkennung eben dieses Elementes auch auf der Seite der Erlösung entsprechen. Wie der alte Adam als Urheber der Sünde im menschlichen Geschlecht, ebenso muß auch der neue, höhere Adam als auf physische Weise mit dem Ganzen des Geschlechts verwachsen und die Kraft seiner Wurzel in alle Glieder desselben auf natürlichem Wege verbreitend gedacht werden. Wie durch den alten Adam der Tod in die Welt gebracht war (eine Lehre, die bei Luther, wie in der gesammten rechtgläubigen Kirche, unstreitig im eigentlichen Sinne zu verstehen ist): so ist insbesondere durch den neuen Adam dem Tode sein Stachel genommen, und derselbe in ein heilsames, wohlthätiges Element für die Menschen verwandelt

worden. (Vergl. die geiſtvolle Ausführung dieſes Thema in dem an Kurfürſt Friedrich den Weiſen gerichteten Troſtſchreiben WW. XXII, S. 483 ff.)

s. (zu § 77.)

Daß das Weſentliche des Erlöſungswerkes in der Begründung einer ſubſtantiellen Lebensgemeinſchaft beſteht, welche nach organiſchen Geſetzen die Glieder des menſchlichen Geſchlechtes ſich einverleibt und mit dem Acte dieſer Einverleibung ſie des Heiles oder der ewigen Gerechtigkeit vor Gott theilhaftig macht, dies iſt bisweilen als eine unterſcheidende Lehre des reformirten Syſtems im Gegenſatze des Lutheriſchen angeſehen worden. S. z. B. Schneckenburger („zur kirchlichen Chriſtologie," Pforzheim 1848.) S. 67 f., wo ſelbſt Kants damit übereinſtimmende Lehre auf den Einfluß von Studien reformirter Dogmatiker zurückgeführt wird; von Schleiermacher verſteht ſich dann ohnehin das Entſprechende. Wahr iſt es, daß in der ſpäteren Orthodoxie des Lutherthums dieſer Cardinalpunkt der chriſtlichen Glaubenswahrheit, der einzig vollgültige Erſatz, den die evangeliſche Theologie für den um ſeiner Veräußerlichung willen beſeitigten Kirchenbegriff des Katholicismus zu bieten hat, mehr in den Hintergrund tritt, während dagegen die reformirte Lehre gerade in der ſpäteren Ausbildung, welche ſie in der ſ. g. Föderaltheologie erhalten hat, durch ſeinen Begriff von foedus gratiae denſelben faſt mehr noch, als die Urheber dieſer Confeſſion, in ſeiner vollen Bedeutung hervortreten läßt. Wer aber auch bei Luther perſönlich die richtige Würdigung dieſer großen Wahrheit vermiſſen wollte, wahrlich, der würde damit eine ſchwache Erkenntniß des Zuſammenhangs ſeiner Lehre und des Kernes ſeiner Glaubensanſchauung verrathen! Um demjenigen nicht vorzugreifen, was ich ſpäter über die Vorſtellung des verklärten Chriſtusleibes, die weſentlich mit der hier erwähnten zuſammentrifft, und über die Verwandtſchaft zwiſchen Luthers und Oſianders Lehre zu bemerken habe, will ich hier vorläufig nur auf den „Sermon vom Sacrament des Leichnams Chriſti" (WW. XVII, S. 272 f.), ungeachtet ihres geringen Umfangs eine der wichtigſten Schriften ſeiner frühern Zeit, hinweiſen.

t. (zu §. 80.)

Von dem Ausſpruch Jeſ. 53, 9, daß Gott unſer Aller Sünde auf ihn (d. h. nach Luthers Vorausſetzung auf Chriſtus) geworfen habe, bemerkt er: man müſſe das Wort „Alle" nicht collective, ſondern distributive nehmen, ein jedweder für ſeine Perſon insbeſondere. (WW. VII, S. 395.) „Iſt es nun meine Sünde, mein Tod und mein Teufel geweſen, wohlan, ſo iſt er verſchlungen!" (WW. XII., S. 623). „Wiewohl ich voll Sünde bin, doch muß Gott ſagen: dies ſind meines Sohnes Sünde. Und weil er des ſchonen muß und nicht zürnen kann, ſo kann er auch über mich nicht zürnen." (Ebendaſ. XIV, S. 594). „Tu, domine Jesu, ex justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras, et dedisti mihi quod non eram." (Briefſammlung von de Wette, I, S. 17). — Derartige Stellen, welche den allgemeinen Proceß der Sündenaufzehrung und Vertilgung durch den menſchgewordenen Gottesſohn individualiſiren und als einen innerlichen in der Seele des einzelnen Menſchen darſtellen, — (in einer Predigt über Röm. 12, 1 f. WW. XIII, S. 316 f. wird geradezu, unter ausdrücklicher Polemik gegen das Meßopfer, das Opfer der Gläubigen als mit dem Opfer Chriſti identiſch bezeichnet), ließen ſich noch

zu Hunderten anführen. Ich gedenke ihrer aus dem Grunde, weil ſie die Nothwendigkeit zum Bewußtſein bringen, auch das Naturelement, ohne das, wie vorhin gezeigt, dieſer Proceß nicht gedacht werden kann, auf entſprechende Weiſe zu individualiſiren, und alſo in dem Act der Einverleibung in die Lebensgemeinſchaft Chriſti, das heißt dem die Wiedergeburt im Geiſte wirkenden Glauben, ganz eben ſo eine Naturſeite anzuerkennen, wie in dem Allgemeinen des Erlöſungsproceſſes. Freilich wird man hier noch ſchwerer, als ſelbſt dort, an dieſes Zugeſtändniß gehen, obgleich ſein Inhalt eigentlich ſchon in dem Begriffe der Wiedergeburt, oder in dem Satze: fides personam facit, enthalten iſt. Verlangt man einen Ausſpruch Luthers, der noch in anderer Weiſe, als jene obenangeführten (Anmerk. i.), mit ausdrücklichen Worten den Glauben als eine Geſtaltung der Natur des Menſchen bezeichnet: ſo verweiſe ich auf das Wort: vera fides est substantia cordis (Opp. Jen. I, fol. 465). Nachgebildet dem Ausſpruche des Apoſtelſchülers (Hebr. 11, 1), den Luther öfters auch ausdrücklich anzuführen liebt, hat daſſelbe doch dem Sinne deſſelben mit unzweifelhafter Abſichtlichkeit einen noch unzweideutigern Ausdruck gegeben. Offenbar aus dieſem Geſichtspunkte ſind auch die, Vielen ſo anſtößigen, Aeußerungen Luthers beſonders aus ſeiner frühern Zeit zu beurtheilen, die eine Möglichkeit des Glaubens bereits in neugeborenen Kindern gelten laſſen und nur unter dieſer Vorausſetzung die Kindertaufe gerechtfertigt finden wollen. Es mag zugegeben werden, daß der Ausdruck dort kein ganz genauer iſt, am wenigſten in Luthers eigenem Sinn, der ja doch ſonſt allenthalben ein ſelbſtbewußtes Ergreifen der Heilsſubſtanz durch Verſtand und Willen als das eigentlich weſentliche Moment des Glaubens bezeichnet, und inſofern einen bewußtloſen Glauben nicht gelten laſſen dürfte. Aber wenn wir es als Luthers wahren Sinn anerkennen müſſen, daß von dem Selbſtbewußtſein und dem Willen aus, wo der Glaube ſeinen eigentlichen Sitz hat, derſelbe in die Natur des Menſchen, ſo zu ſagen, einſchlagen und dieſelbe neu geſtalten muß: ſo werden wir es zum Mindeſten als folgerecht gelten laſſen, daß in der unbewußten Naturregion dasjenige ſich vorbereiten und organiſch auswirken muß, was in der Region des Selbſtbewußtſeins und ſelbſtbewußten Willens zur Reife kommen und von da in die Subſtanz der Natur zurückſchlagen ſoll. Der Auffaſſung Luthers wird nach beiden Seiten beipflichten, wer aus metaphyſiſchen und pſychologiſchen Gründen den ſelbſtbewußten Willen nicht als etwas zur Natur des Geiſtes, das heißt zur Kraft ſeiner Selbſtproduction in einem Proceſſe der Gedankenzeugung, der im creatürlichen Menſchengeiſte zwar von der Sinnlichkeit ſeinen Stoff entnehmen muß, ohne aber darum ſelbſt etwas gemein Sinnliches zu ſein, nur äußerlich Hinzukommendes, ſondern vielmehr als die innerlich nothwendige Blüthe und Frucht dieſes pſychiſchen Lebensproceſſes erkennt.

u. (zu § 81.)

Um einen Beleg von der Art und Weiſe zu geben, wie Luther das Leiden und den Tod Chriſti als eine in dem eigenen Weſen Gottes oder vielmehr in dem Weſen ſeiner weltſchöpferiſchen Urthat begründete Naturbedingung des Heils der Menſchen erfaßt hat, im Gegenſatze jener angeblich nur ethiſchen, mit jeder Naturnothwendigkeit unverwickelten convenientia, auf welche die Satisfactionstheorie den Grund jenes Leidens zurückführen will, ziehe ich folgende ſehr merkwürdige Stelle aus ſeiner Schrift „vom Mißbrauch der Meſſen“ gegen die

Auguſtiner zu Wittenberg aus, die zugleich zur Vervollſtändigung des oben (Anmerk. p) über ſein Verhältniß zum Begriff der juriſtiſchen Genugthuung Beigebrachten dienen mag. Sie richtet ſich gegen die papiſtiſche Behauptung, daß der Menſch ſchon durch ſeine natürlichen Kräfte den Willen Gottes zu erfüllen vermöge, indem ſie aus ihr folgendergeſtalt argumentirt (WW. XVII, S. 178): „Daraus folgt, daß wir der Gnade Gottes unſerthalb nicht bedürfen. Aber Gottes halb bedürfen wir ihrer wohl, welcher ihm nicht begnügen läßt, daß wir die Werke der Gebote thun, ſondern will ſie in der Gnade gethan haben. Daraus folgt weiter, daß Gott den Himmel mit großem Unrecht den Menſchen verſchloſſen hat und die Hölle bereitet, nämlich nicht um der Sünde, noch um der verbrochenen Gebote willen, ſondern um Gottes muthwilligen Aufſatzes willen. Dies nun iſt die erſte Ehre Gottes, welche die von Paris und alle Papiſten erzeugen, daß Gott ungerecht ſei und den Menſchen aus freventlichem Muthwillen ohne ſeine Schuld mit Unrecht verdamme und den Himmel verſchließe. Und daß ſie ſolches von Herzen alſo halten, zeigen ſie an ihrer eigenen Lehre, wie heilig und chriſtlich ſie ſich auch ſtellen. Wie kannſt du doch dem von Herzen hold ſein, der von dir ohne alle Urſache, nicht, denn aus eigenem Muthwillen, unnöthige, überflüſſige und unmögliche Dinge fordert? — Alſo müſſen wir auch getauft ſein, nicht, daß es vonnöthen wäre, dadurch Sünde zu überwinden, dieweil wir durch natürliche Kräfte die Sünde überwinden können und Gottes Gebot erfüllen; ſondern Gottes Luſt und Muthwillen, die Menſchen umzutreiben, fordere ſolches ohne alle Noth. Alſo müſſen wir glauben, daß Chriſtus ſolcher Luſt und Muthwillen halber, nicht, daß wirs bedurft hätten, gekreuzigt ſei. Und kurzum, alles was Chriſtus iſt und in ihm uns gegeben iſt, das iſt, wenn du uns und unſere natürlichen Kräfte anſiehſt, unnöthig, umſonſt und vergebens geſchehen; ſo du aber Gottes Aufſatz anſiehſt, ſo iſts vonnöthen geweſen. — Ihr ſagt klar aus: „Chriſtus ſei uns unſerthalben nicht noth; darum haltet ihr ihn öffentlich für keinen Jeſum, d. i. Seligmacher der Menſchen, ihr haltet ihn aber für einen Genugthuer des Ueberſatzes, des ungerechten Gottes. Er hat uns auch nicht von unſern Sünden erlöſt, dieweil wir keine haben, ſo unſer freier Wille thut, ſo viel an ihm iſt, ſondern über die Sünde und Gebote hat er uns erlöſt von dem Ueberſatz, welcher die Menſchen höchlich beſchwert.“

Wer den Sinn dieſer wichtigen Worte und ihren Zuſammenhang mit allem bis jetzt Ausgeführten genau erwägt: der wird auch dies begreifen, weshalb Luther in dem Streit der Thomiſten und Scotiſten über das Zureichen oder Nichtzureichen des Verdienſtes Chriſti ſich ſo entſchieden auf die Seite der Erſteren ſtellen mußte. Das Verdienſt Chriſti iſt nach ihm eben die Naturwirkung der Sündentilgung. Iſt dieſe Wirkung nicht eine vollſtändige, eine durch die Ueberſchwänglichkeit ihres Gehaltes über das Maaß der Sünde oder der Verſchuldung übergreifende oder überfließende: ſo iſt ſie gar keine. Ihre vermeintliche Ergänzung durch eine acceptilatio im Sinne des Scotus und in dem noch mehr juriſtiſch veräußerlichten des Grotius würde Alles auf die Willkür oder nach Luthers Ausdruck auf den „Muthwillen“ Gottes ſtellen, die er mit Recht von dem wahren Hergang des Erlöſungsproceſſes völlig ausgeſchloſſen wiſſen will.

v. (zu §. 83.)

Den Begriff der Sühne in der Versöhnungslehre an die Stelle des Begriffs der stellvertretenden Genugthuung zu setzen, ist Stahl's Vorschlag in der Schrift: „Fundamente einer christlichen Philosophie," Heidelb. 1846. S. 156 f. Doch hat diese Abhandlung noch immer einen ziemlich äußerlich gefaßten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrem Hintergrunde, und sie theilt das Vorurtheil, als ob die biblischen Ausdrücke für diesen Begriff hauptsächlich die strafende Gerechtigkeit bezeichnen. Deshalb kommt es dort auch nicht zur vollen Anerkennung des Momentes der Naturnothwendigkeit, die in jedem wahren Sühnungsprocesse liegt. Uebrigens ist in der gegenwärtigen evangelischen Theologie ein Zug nach einer der hier bei Luther nachgewiesenen mehr oder weniger verwandten Auffassung der Versöhnungslehre nicht zu verkennen. Schon in den Abhandlungen der beiden Hasenkamp, desgleichen von G. Menke und neuerdings auch R. Stier, denen man als sinnesverwandt den vielberufenen Schottischen Sectenstifter Irving beigesellen kann, zeigt sich dieser Zug (vergl. über sie Baur a. a. O. S. 657 f., und den dritten Artikel der oben angeführten Abhandlung der Ev. K. Z.). Namentlich aber steht die Behandlung des Erlösungsbegriffs bei Schleiermacher und den meisten derjenigen Theologen, die in irgend einer Weise Schleiermachers Einwirkung empfunden haben, der Auffassung Luthers wenigstens näher, als der Anselmischen. So u. a. Klaiber, in seinen beiden Schriften: „die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung" (Tüb. 1823) und „die neutestamentl. Lehre von der Sünde und der Erlösung" (Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs. Bd. VII. VIII).

w. (zu §. 91.)

Auf die voranselmischen Theorien der Erlösung ist die Theologie erst in der jüngsten Zeit mit etwas genauerer Forschung und minder parteiischer Würdigung eingegangen. Früher pflegte man sie entweder ganz zu ignoriren, oder nur ein Aergerniß daran zu nehmen. So z. B. die im Jahre 1791 geschriebene, sehr dürftige Abhandlung von C. L. Ziegler: historia dogmatis de Redemtione. Auch Döderlein in seiner Dissertation de Redemtione a potestate Diaboli, insigni Christi beneficio (Opusc. theolog. Jen. 1789) ist, wie andere Theologen seiner Zeit, gar nicht gewahr geworden, daß in voranselmischer Zeit das Wesentliche des Erlösungsbegriffs allein auf der Befreiung von der Macht des Teufels beruht. Er wirft diese Vorstellung in eine Masse mit den Vorstellungen der Satisfactionstheorie zusammen und betrachtet jene Befreiung als einen nebenhergehenden, fast nur zufälligen Erfolg des Erlösungswerkes, ohne auch nur geschichtlich darauf einzugehen, daß in der älteren Lehre der Kirche ihre Stellung ganz die entgegengesetzte war. Noch Ch. W. F. Bähr in seiner Schrift: „die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten" (Sulzbach 1832) geht nur darauf aus, zu zeigen, daß die Anselmische Lehre den ältesten Lehrern der Kirche fremd war; auf eine nähere Entwickelung ihres Sinnes läßt sie sich nicht ein. Aehnlich die von ihr sehr abhängige von H. A. Schneemann: „Die Versöhnungslehre der evangelisch-protestant. Kirche" (Sondershausen 1844). Des Aufsatzes der Evang. Kirchenzeitung, in welchem man ebenfalls keine geschichtlichen Aufschlüsse suchen darf, habe ich bereits oben gedacht. — Die reichhaltigste Darstellung der voranselmischen Erlösungslehre enthält bis jetzt unstreitig das gleichfalls schon angeführte Werk

von Baur. Die Auffassung des geschichtlichen Entwickelungsganges ist indeß daselbst getrübt durch das aus einer Uebertreibung der Hegelschen Geschichtsansicht stammende Vorurtheil, als müsse die Geschichte auch dieses einzelnen Dogma für sich betrachtet einen stetigen Fortgang zeigen. Dieses Vorurtheil verblendet den Verfasser gegen den tiefern Wahrheitsgrund der ältern Kirchenlehre und giebt derselben gegen die Theorie des Anselmus eine schiefe Stellung*). Eine kurze Uebersicht giebt, außer andern neuern Dogmenhistorikern, Hasse a. a. O. S. 486 f. — Bemerkt zu werden verdient, daß nicht allein Baur (a. a. O. S. 64. 69), sondern auch unbefangenere Geschichtsforscher, z. B. selbst Baumgarten-Crusius „Compendium der Dogmengesch." Bd. II, S. 265, den Petrus Lombardus als den Letzten nennen unter den Vertretern jener unmittelbar vor ihm noch durch Bernhard von Clairvaux gegen Abaillard vertretenen Auffassung, welche die Seele Jesu als Lösegeld dem Teufel überantwortet werden läßt. So hartnäckig ist in diesem wichtigen Punkte die Lehre Luthers, der übrigens doch auch in der spätern Zeit nicht ganz einsam steht, vernachlässigt worden.

x. (zu §. 94.)

Ueber den Begriff der göttlichen Allmacht finden sich bei Luther einige wenig beachtete Aeußerungen, die aber eine große Bedeutung gewinnen, wenn man den Zusammenhang gewahr wird, in denen sie mit Fragen stehen, auf welche ohne sie die Antwort aus dem Standpunkt seiner Lehre nur unbefriedigend ausfallen kann. „Gottes Wort ist allmächtig; so ist der Glaube und Geist schäftig und unruhig, muß immer zu thun haben und zu Felde liegen. So muß das Wort Gottes nicht geringe, sondern die allermächtigsten Feinde haben, an welchen es kann Ehre einlegen nach seiner großen Gewalt, als denn diese vier Gesellen sind: Fleisch, Welt, Tod, Teufel; daher Christus heißt der Herr Zebaoth, das ist ein Gott der Heerfarth oder Heerschaaren (ein „Kriegesfürst", heißt es anderwärts), der immer kriegt und in uns zu Felde liegt (WW. XX, S. 263). Was hier von dem „allmächtigen Worte, das wird anderwärts (WW. XVII, S. 145) von der Gnade gesagt, und zwar so, daß der Begriff einer Allmacht neben der rastlos wirkenden Gnade mit bestimmten Worten ausgeschlossen wird. „Die Gnade Gottes ist niemals also dabei, daß sie müßig sei, sondern sie ist ein lebendiger, beweglicher und thätiger Geist. Und kann durch Gottes Allmacht, so groß sie ist, nicht geschehen, daß man ein Werk der Freundschaft und Liebe thue, und doch die Gnade Gottes nicht zugegen sei." Im Tractat de servo arbitrio (WW. XIX, S. 92) finden wir die ausdrückliche, gerade in diesem Buch besonders merkwürdige Erklärung: „Hier heiße ich die allmächtige Gewalt Gottes nicht die Gewalt, da er viel Dinges nicht thut, das er doch vermag; sondern die Gewalt, die im Werk und im Schwange geht, da er gewaltiglich thut alles in allem; wie die Schrift

*) Auch bei Hegel (Vorlesungen über die Gesch. d. Phil. Bd. III, S. 169) und bei seinen Schülern Marheineke (Grundlehren d. chr. Dogmatik, 2. Ausg. S. 227 f.) und Rosenkranz (Encyklopädie der theolog. Wissenschaften, 2. Ausg. S. 239 f.), treffen wir die Meinung an, nicht nur, daß Anselmus der erste gewesen sei, der den Begriff der Erlösung aus dem Elemente des Glaubens in das des Wissens erhoben, sondern auch, daß man in ihn, dafern man sich nur „durch die barbarische Einkleidung in die juristische Terminologie nicht irren lasse," wirklich schon die ganze Wahrheit ausgesprochen finde, die Wahrheit von der „ewigen Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes, so wie dieselbe durch das Leben und den Tod Christi für das Bewußtsein der Menschheit gewonnen sei."

ihn einen allmächtigen Gott nennt." — „Alle Menſchen finden dieſe zwei Stücke in ihrem Herzen eingebildet und geſchrieben, daß Gott allmächtig iſt, nicht allein nach der Gewalt, ſondern auch nach der kräftigen Wirkung, ſonſt wäre es ein ſpöttlicher Gott; zum andern, daß er alles weiß und von Ewigkeit verſehen hat, nicht irren noch fehlen kann." Daß nun zur Allmacht in dieſem Sinne als unabläſſiger, raſtloſer Actuoſität nothwendig eine negative Seite gehöre, iſt direct ausgeſprochen in einer Predigt vom J. 1516, welche in dieſem Sinne ein opus Dei alienum und proprium unterſcheidet und von dem letztern ſagt: ecce ad hoc opus suum proprium non potest pervenire, nisi assumat opus alienum et contrarium sibi (Löſcher, Reformationsacta I, S. 770). In gleichem Sinne führt die oben erwähnte Stelle des Commentars zu Cap. 42 der Geneſis das zwar harte, aber dennoch freundliche und liebevolle Spiel, welches Gott mit ſeinen Geſchöpfen, wie Joſeph mit ſeinen Brüdern treibt, auf den Begriff der göttlichen Allmacht zurück (WW. III, S. 264 f.), und eine trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit, deren ich in einem ſpätern Zuſammenhange gedenken werde, behandelt dieſen Begriff in einer Weiſe, aus welcher vielleicht noch deutlicher erhellt, wie der Verfaſſer ſeinen Inhalt im ächten Sinne des Nominalismus, deſſen Einfluß auf die Ausbildung von Luthers Lehre nach einer andern Seite Rettberg nachgewieſen hat*), durchaus als Energie, nicht als Dynamis, angeſehen wiſſen will. — Ich muß mich wohl darauf gefaßt machen, daß der Zuſammenhang, in welchen ich dieſe Faſſung des Begriffs der Allmacht mit der Frage nach dem Urſprung des Böſen ſetzen zu können glaube, nicht Allen ſogleich deutlich ſein wird. Aber daß Luther ſelbſt ſolchen Zuſammenhang beabſichtigt hat, dies wird der wohl nicht in Abrede ſtellen, welcher in der dieſer Frage ausdrücklich gewidmeten Streitſchrift gegen Erasmus die ausführlichen, freilich auch nicht zu einer befriedigenden Klarheit gelangenden Stellen vergleichen will, in deren Mitte (WW. XIX, S. 87) die Aeußerung hineingeworfen iſt: „Hier wird die Vernunft weiter fragen, warum denn Gott nicht aufhört von ſeiner allmächtigen Wirkung, dadurch der böſe Wille der Gottloſen geregt wird und bewegt, daß er fortfährt und nur ärger wird? Darauf antworte ich: das heißt begehren, daß Gott ſoll aufhören, Gott zu ſein um der Gottloſen willen. Denn alſo begehren, daß ſeine ewige Kraft und allmächtige Wirkung ſoll aufhören, das heißt alſo viel begehrt, er ſoll aufhören gut zu ſein, auf daß die Gottloſen nicht ärger werden." Freilich wird in dieſen Worten, eben ſo wie in allem Vorhergehenden, dem eigentlichen Sinne der verhandelten Frage nicht gemäß, das Daſein des Böſen, deſſen erſter Urſprung zu erklären wäre, ſchon vorausgeſetzt; und da bei ſolcher Vorausſetzung nun auch die Frage beantwortet werden muß: „warum er denn ſolche böſe Luſt und Willen der Gottloſen nicht ändert, die er doch regt und treibt und könnte ſie wohl ändern?" ſo flüchtet Luther, ſtatt in jenem Begriff der Allmacht die Antwort darauf zu finden, durch

*) „Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom h. Abendmahl." Theolog. Stud. u. Krit. 1839, S. 69 f. — Eben dieſer Nominalismus läßt ſich übrigens auch in Zwingli's Behandlung des Begriffs der göttlichen Allmacht nachweiſen, ſ. z. B. WW. Bd. III, S. 159; und der Ausdruck der Concordienformel, welche nach dem Vorgang Luthers das Wort der Einſetzung im Abendmahl mit eben dieſem Prädicat bezeichnet, führt ſich ohne Zweifel gleichfalls darauf zurück.

welchen, nach der obigen Erklärung, „daß nicht dies Allmacht heiße, daß Gott gewiſſe Dinge nicht thut, die er thun könnte," ſolches „Könnte" eben ausgeſchloſſen wird, in die Unerforſchlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes, und behauptet die Unſtatthaftigkeit, über den göttlichen Willen noch eine höhere Norm zu erkennen, der der Wille, um gut genannt werden zu können, nothwendig folgen müſſe. Ich leugne nicht, daß man jene ausweichende Antwort, wenn man ſich nur an den Sinn hält, in welchem ſie dort gegeben iſt, allerdings auch auf den erſten Urſprung des Böſen wird beziehen müſſen; um ſo mehr, wenn man ſich jener Ausſprüche Luthers erinnert, welche den Satz, daß Gott auch das Böſe mache, für einen ſchriftmäßigen anerkennen (WW. XVII, S. 255). Allein ich behaupte, daß dieſer Sinn nicht der urſprüngliche ſein kann, an welchem Luther ſeinen Begriff der göttlichen Allmacht, aus dem heraus er in jenem ganzen Zuſammenhange zu argumentiren fortfährt, zuerſt aufgeſtellt hat. Dieſer geht, wie ich deutlich zu ſehen glaube, vielmehr dahin, daß Gott in Folge ſeiner Allmacht, das heißt der Raſtloſigkeit, der Unermüdlichkeit ſeines Wirkens (Pſ. 121, 4), ſeine Geſchöpfe in ihrer Selbſtentwickelung gewähren laſſen muß; es geſchehen laſſen muß, wie ſich Böſes aus Gutem erzeugt, nicht zwar durch freie Wahl der Geſchöpfe, ſo wenig wie durch Gottes eigene Willkür oder freies Belieben, aber in Folge der Nothwendigkeit freier Kraftregung und ſpontaner Entwickelung des creatürlichen Daſeins aus ſeinen eigenen, ihm in ſeiner Schöpfung eingepflanzten Lebenskeimen heraus; da ohne dieſe Kraftregung und Entwickelung Gottes eigenes Wirken, ſtatt allmächtig zu ſein, vielmehr ohnmächtig, illuſoriſch ſein würde. Dies iſt es, was ich auch oben (29) mit dem Begriffe transſcendentaler Freiheit meinte, wenn ich behauptete, daß die Vorausſetzung derſelben, obgleich unausgeſprochen, eine nothwendige Stelle in Luthers Lehrzuſammenhang einnimmt. Freilich muß man, auch wenn man die Unentbehrlichkeit ſolcher Vorausſetzung erkennt, einräumen, daß Luthern gerade an den entſcheidenden Stellen das Wort verſagt hat, wodurch er ſich zu dieſer Vorausſetzung hätte bekennen, und die dem lebendigen Geiſt ſeiner Glaubensanſchauung widerſtreitende Vorſtellung eines decretum absolutum auf völlig unzweideutige Weiſe von ſich ablehnen ſollen.

y. (zu §. 95.)

„Chriſtus ſagt Joh. am 8., der Satan ſei in der Wahrheit nicht geſtanden, und haben daher die h. Väter imaginirt, es habe ſich ein Kampf und Aufruhr zwiſchen den Engeln erhoben, welcher etliche dem ſchönſten Engel, der ſich ſeiner trefflichen Gaben halber über die andern alle erhoben habe, beigeſtanden ſeien. Dieſes ſcheint der Wahrheit nicht faſt ungemäß, iſt auch nicht faſt ungleich dem, was Chriſtus ſagt, er ſei in der Wahrheit nicht geſtanden, und das Judas in ſeiner Epiſtel ſagt, daß die Engel ihr Fürſtenthum nicht behalten, ſondern ihre Behauſung verloren haben. Auf dieſe Meinung haben ſie auch gezogen den Text Jeſ. am 14. von Lucifer. Was aber denſelben belangt, iſt es gewiß, daß der Prophet daſelbſt redet vom Könige zu Babylon, der auf dem Stuhle Gottes ſitzen wollte, das iſt, wollte herrſchen über das heilige Volk und den Tempel. Es ſei nun ein Zwieſpalt unter den Engeln geweſen, oder es haben ſich, welches mir mehr gefällt, die ſtolzen Engel geärgert an der großen Demuth des Sohnes Gottes und ſich ihm wollen vorziehen und

über ihn erheben: so ist es gewiß, daß auch die Engel in einem solchen Stande der Unschuld gewesen sind, der doch wandelbar gewesen ist. — Auf diese Weise reden die Väter, daß die Engel in Gerechtigkeit geschaffen, und hernach auch darin bestätigt sind; die aber gefallen sind, die sind in der Wahrheit nicht gestanden. Wir sollen aber nicht denken, daß ihrer der Zahl nach wenige gewesen sind: denn Christus sagt im Ev., daß der Satan ein Reich habe. Und gleichwie unter den Straßenräubern einer ist, der durch seinen Rath und Gewalt alles regiert: also haben auch die bösen Engel ihren Fürsten und Obersten, Beelzebub, der dieses Aufruhrs und Spaltung unter ihnen ein Angeber gewesen ist." (Auslegung der Genesis, 2, 17. WW. I, S. 347 f.) In ähnlich problematischer Weise äußert sich Luther auch noch an einer andern Stelle dieses Commentars, zu 28, 12 (WW. II, S. 571), wo sogar der Erzählungen des Korans gedacht wird, und sonst mehrfach. Nur eine allegorische Deutung findet er namentlich hinsichtlich dessen zulässig, was in der Apokalypse über den Kampf des Engels Michael mit dem Teufel berichtet wird; dies will er nur auf die innern Kämpfe in der Kirche bezogen wissen (WW. XII, S. 526 f. u. a.). — Es ist gewiß merkwürdig, daß Luther der Vorstellung des Teufels und der höllischen Mächte, die in seiner Weltanschauung eine so hervortretende Rolle spielt, nicht eine positivere dogmatische Grundlage zu geben nöthig findet; daß er gerade hier eine solche Geistesfreiheit und Klarheit des Blicks behauptet hat. Halten wir diesen Umstand zusammen mit dem überlegenen Humor, mit dem er, wie wir sogleich sehen werden, im Zusammenhange der Erlösungslehre diese Vorstellung behandelt: so wird man uns das Recht nicht bestreiten können zu einer derartigen Auffassung ihres Sinnes, wie wir sie im Texte ausgesprochen haben. Auch wird man nicht unbemerkt lassen, in welcher innern Verwandtschaftsbeziehung diese Skepsis in Bezug auf die mythischen, mit besonderer Vorliebe später von der mystischen Theosophie eines Böhme und Anderer ergriffenen Vorstellungen der altkirchlichen Dogmatik über den ersten Ursprung der Macht des Bösen, zu jenen Keimen eines keineswegs manichäischen, sondern ächt christlichen und ächt biblischen Dualismus steht, welche die vorige Anmerkung in Luthers Aeußerungen über die Natur der göttlichen Allmacht nachwies.

z. (zu §. 97.)

„Da nimmt der liebe Christus den Teufel, die Sünde und den Tod, und führt sie vor Gericht, und klagt den Teufel an: warum hast du mich als einen Aufrührerischen gerichtet und verdammt, so ich doch Gottes Sohn, die ewige Gerechtigkeit selbst bin? Wider solch Anklagen kann nun der Teufel nichts aufbringen und muß gar verstummen. Da bricht es denn mit Gewalt hervor, daß Christus, der an das Kreuz gehangen und getödtet worden ist, die ewige Gerechtigkeit, Weisheit und Leben sei. So muß der Teufel Rechts halber um seine Herrschaft und Gewalt gar kommen. Zuvor hatte er's Recht, uns zu erwürgen, da war er unser Henker und brauchte seines Rechts. Aber was will er nun anheben? Dieser Mensch Christus hat keine Sünde nie gethan und dennoch hat er ihn aus Muthwillen erwürgt. So richtet nun Gott der Allmächtige in dieser Sache, und spricht: Teufel, du hast dein Amt an diesem Menschen verwahrlost, ich werde dir das Leben nehmen, du hast das Maul verwöhnt und hast zu viel auf einen Bissen geladen. Da geht denn das Ur-

theil mit Gewalt daher, daß der Teufel sammt der Sünde und dem Tode Christo unterworfen worden. Dies ist nun der löbliche und herrliche Triumph dieses Festes (Ostern), daß der Teufel also und alles, was wider Christum gewesen ist, Christo mit Recht zugesprochen und unterworfen wird, daß der Teufel zwischen zweien Stühlen niedersitzt und muß alles wiedergeben, was er je gefressen hat." (WW. XVI, S. 622 f. — aus der berühmten Coburger Predigt vor dem Churfürsten Johann, vom Jahre 1530.) „Darum hatte er wohl solches alles gelitten; aber darnach ist er hervorgetreten und hat gesagt: Hörst du Sünde, hörst du Tod, hörst du schändlicher Teufel? Warum klagst du mich an? Warum tödtest du mich? Was hast du für Recht zu mir? Da hat Sünde, Tod und Teufel müssen verstummen und keine Schuld können vorbringen." (WW. XV, S. 239.) Uebrigens beruht auch diese Vorstellung, bildlich wie sie unstreitig ist, bei Luther doch auf wohl erwogenem Schriftgrunde. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen einem Siege des Rechts und einem Siege der Gewalt, welche beide nach der Schrift, die beides sorgfältig auch in ihrem Wortgebrauch unterscheidet, Christus über den Teufel erfochten habe. So im Commentar zu Gen. 48, 15 (WW. III, S. 376): „Also sagt Hiob auch: ich weiß, daß mein Erlöser (גֹּאֲלִי) lebt. Dies ist aber ein ander Wort, denn פֹּדֶה, welches Hosea am 13. steht: ich will sie vom Tode erretten. Dasselbige Wort heißt so viel, als, der da Macht hat, Andere zu erretten. Gleichwie Christus der Herr unser פֹּדֶה und גֹּאֵל geworden ist; denn er hat uns nicht allein erlöst, sondern er hat uns auch von Rechts wegen also befreit und an sich gebracht, daß der Teufel und die Hölle auch nach dem strengen Recht ihn haben müssen loslassen, darum, daß sie den unschuldigen Sohn Gottes getödtet hatten. Derohalben hat sich das Gesetz an ihm verbrannt, der Tod hat sich beschissen, der Teufel, die Hölle und Sünde haben sich vergriffen, da sind sie alle schuldig worden an Gott und diesem seinem Sohne J. Chr., der nun jetzt gut Recht hat zu seinen Feinden" u. s. w. — Die Voraussetzung übrigens, daß der Teufel ein Recht auf die Seelen der Menschen gehabt, findet sich ohne Ausnahme bei allen voranselmischen Kirchenlehrern. Was namentlich Augustinus betrifft, von dem sie Luther wohl zunächst entnommen hat, so können außer den von Baur a. a. O. S. 68 f. angeführten Stellen noch verglichen werden: Enchirid. ad Laurent. 49 und de Trin. XIII, 12 f. Ausdrücklich gegen diese Voraussetzung war denn auch die Polemik des Anselm von Canterbury gerichtet, s. Baur S. 115.

aa. (zu § 99.)

Stellen, die eine ausdrückliche Antwort enthielten auf die im patristischen und auch noch im scholastischen Zeitalter so vielfach verhandelte Frage nach dem Subjecte, an welches das Leben (die ψυχή) Christi als Lösegeld, (λύτρον, Matth. 20, 28. Marc. 10, 43) gezahlt worden sei, habe ich bei Luther, trotz aller angewandten Mühe, keine auffinden können. Von Melanchthon wird dagegen erzählt, daß er noch wenige Tage vor seinem Tode sich in einem öffentlichen Vortrag mit dieser Frage beschäftigt und ausführlicher, als ehemals Gregor von Nazianz, erwiesen habe, wie der Teufel kein Lösegeld habe beanspruchen können. S. die zu Torgau im Jahre 1760 wiederabgedruckte Schrift: Brevis enarratio, exponens, quo fine vitam in terris suam clauserit etc. Phil. Melanchthon.

bb. (zu § 100.)

Der Betrug, welcher dem Teufel gespielt wird, beginnt nach Luther schon mit der Verkündigung des Schlangentreters, Gen. 3, 15. „Also ist diese Verheißung und Dräuung sehr hell und licht; ist auch sehr dunkel, denn sie läßt den Teufel in diesem Verdacht bleiben, daß er alle Weiber, die gebären, verdächtig hält, sie möchten diesen Samen gebären." (WW. I, S. 389.) Und gleich darauf von der Weissagung Jes. 7, 14, deren näheres Verständniß „mußte vorbehalten bleiben dem Neuen Testamente als einem hellen Lichte, und der ersten Welt etwas dunkel angezeigt werden um des Satans willen, welchen Gott also mit der Nasen umführen, spotten und üben wollte, daß er desto weniger Ruhe hätte, und alles fürchten müßte." Der Fortgang dieses Handels wird in einer Menge von Stellen, vorzüglich zwar der populärer gehaltenen Reden und Predigten, aber gelegentlich doch auch der exegetischen Schriften geschildert, mit dem köstlichsten, überlegensten Humor, aber ohne ängstliche Rücksicht auf folgerechten logischen Zusammenhang, in Bildern und Wendungen, die zum großen Theile zwar von Kirchenlehrern der patristischen Zeit entnommen sind, aber von Luther mit ungleich größerer Geistesfreiheit gehandhabt werden, als von diesen. „Darum ist der Teufel in seiner eigenen Kunst gefangen, da er also gedacht: alle Menschen, so viel von Adam und Eva kommen sind, habe ich allzumal getödtet. Hier kommt eines armen Zimmermanns Sohn, der will regieren und König sein, den will ich, wie Andere, auch tödten. Aber es hat weder das Gesetz, Sünde noch der Tod über diese unschuldige, ewige Person, weil sie ohne alle Sünde war, keine Gewalt gehabt." (WW. XII, S. 160.) „Daher kommt es denn, daß Teufel und Tod sich selbst fragen, sie legen sich an ihn und sehen nicht weiter, denn auf den Ausgang in Bethlehem; und demselben Ausgang nach läßt sich das Kind tödten. Aber da er jetzt im Grabe liegt, spricht er: ich bin von der Welt geboren und reißt mit Macht durch Grab, Sünde, Tod und Teufel hindurch, daß sie ihn nicht halten können." (XVI, S. 100.) „Also gibt Hiob auch ein Gleichniß von dem Leviathan, 41, 1. Meinst du auch, spricht er, daß du den Leviathan wollest herausziehen mit einem Hamen, und seine Zunge mit Stricken binden? Gregorius geht auch fein mit diesem Spruche um, als wollte er sagen: er wird dir viel zu groß sein, du mußt einen andern Hamen dazu haben, dieser wirds nicht thun, du mußt eine gute Büchse haben. Dennoch hat Gott mit geredet; er nahm einen scharfen Angel, und hängte ein Regenwürmlein daran, und warf den Angel in's Meer. Das Regenwürmlein ist nun Christus, der scharfe Angel ist seine Gottheit; an der Angel ist das Regenwürmlein gebunden, nämlich die Menschheit Christi und das Fleisch, das betreugt den Teufel. Er denkt: soll ich das kleine Regenwürmlein nicht verschlingen können? Versieht sich des scharfen Angels gar nicht, fährt zu und fällt in den Angel." (XII, S. 623.) „Gleichwie Gott in Christo den Tod und Teufel stürzt, welche hatten auch die Macht, die Sünder mit ihrem Netze zu fangen und zu bestricken; aber da sie auf Christus auch mit ihrem Netze wollten fallen, und dachten: ich habe ihrer so viel gefressen, ich will diesen auch fressen; da liefen sie an und verbrannten sich. Denn er war nicht das Wild, das in ihr Garn gehört." (X, S. 363.) „Tod und Teufel sehen Christum an wie Lazarum, Jesaiam oder einen andern Propheten, und gedenken also: Wir haben jene alle gefressen und verschlun-

gen, wie groß und hoch ſie geweſen ſind; wir wollen dieſen auch freſſen und verſchlingen, er ſoll uns kaum ein Morgenbißlein ſein. Aber da kommt der Tod und Teufel recht an, denn er fällt über ſolchen Menſchen, der nicht können und ſollen ſterben. Solches aber wird der Tod und Teufel erſtlich nicht gewahr, daß er eine ſolche Perſon vor ihm habe, die nicht ſterben könne noch ſolle. Darum laufen zuſammen Tod und Teufel, ſo alle Welt frißt, und Chriſtus, den er nicht freſſen kann. Tod und Teufel kommt mit aller ſeiner Macht, und verſucht ſein Beſtes. Chriſtus nimmt weder Schwert noch Harniſch, noch Büchſen noch Waffen, ſondern hält ſchlecht ſtill und läßt den Teufel mit der Sünde und dem Tod an ſich laufen und ſtoßen, und regt nicht einen Finger, ſondern läßt ſich föhlen wie er will; und mit ſolchem Stillhalten überwindet er Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Chriſtus hat dem Teufel den Bauch und dem Tod das Maul zerriſſen; nicht allein, daß er nicht hat ſterben ſollen, ſondern auch, daß er nicht hat ſterben können." (Ebendaſ. S. 363.) Vergl. auch noch die Ausführung des Bildes vom Ichneumon, der ſich vom Wallfiſch verſchlingen läßt und ihm den Bauch zerreißt, in der von mir in den „Reden über die Zukunft d. ev. K." ausgezogenen Stelle, WW. XII, S. 581.

cc. (zu § 101.)

Die überaus charakteriſtiſche, beſonders auch durch die offenherzigen Geſtändniſſe, welche das deutlichſte Bewußtſein ausſprechen über die Bildlichkeit ſo vieler in der Erlöſungslehre gebrauchten Ausdrucksweiſen und Wendungen, wichtige Stelle über die Höllenfahrt Chriſti und die dort von ihm vollzogene gewaltſame Befreiung der gefangenen Seelen, („dabei es freilich nicht leiblich und greiflich zugegangen, ob man's wohl grob und leiblich malen und denken muß, und ſo davon reden durch Gleichniß") will ich hier nicht nochmals ausziehen, da ich ſie in den Reden ꝛc. ꝛc. S. 374 wörtlich angeführt habe. Sie kommt bei dem Unſrigen doppelt vor, in der berühmten Torgauer Predigt über den zweiten Glaubensartikel (WW. XXII, S. 133 f.) und in der Hauspoſtille (WW. XVI, S. 233 f.). Bekanntlich iſt jene Predigt den Lutheriſchen Dogmatikern ſeit der Concordienformel Veranlaſſung geweſen, den durch Aepinus angeregten Streit über die Höllenfahrt Chriſti (ſ. Petr. 3, 18 f.) gegen die gewöhnliche Anſicht, der anderwärts auch Luther gehuldigt hatte, dahin zu entſcheiden, daß dieſelbe bereits dem status exaltationis beizuzählen ſei.

dd. (zu § 102.)

Sünde und Tod als Genoſſen des Teufels im Kampfe gegen Chriſtus mit dem Teufel zuſammen zu nennen, iſt Luthern ſo geläufig, daß wir auch im Vorhergehenden kaum eine Stelle anführen konnten, wo der letztere ohne jene Begleitung aufträte. Es möge indeß aus einer der bereits angeführten Predigten noch eine Stelle hier wörtlich beigefügt werden, welche durch ausdrückliche Uebertragung des vom Teufel bereits Erzählten auf Sünde und Tod die allegoriſche Natur dieſes geſammten Vorſtellungskreiſes ſo deutlich als möglich zur Schau trägt. (WW. XII, S. 623) „Wie dem Teufel ſolcher Kampf gelungen iſt, ſo iſt er der Sünde auch gelungen. Dieſelbe nahm Chriſtum auch und klagte ihn an vor Pilatus: da ging der fromme Chriſtus dahin. Wie gerieth es aber? Unter derſelben Sünde, die Chriſto war auferlegt, war verborgen eine ewige Gerechtigkeit; die beißt ſich nun mit der zeitlichen Sünde. So rathe nun, wer gewinnen wird und in der Klamme untergehen. Das

iſt gewiß, daß die Gerechtigkeit Chriſti nicht kann untergehen noch verdammt werden; denn es iſt eine ewige Gerechtigkeit, da keine Sünde kann einfallen. Alſo hat ſich auch Noth halber die Sünde an Chriſto abgerannt. Er läßt ihr wohl eine Zeitlang ihren Willen, daß ſie beklebe; aber es hat keine Währe nicht. Er klemmt alſo in ſich ſelbſt und würgt alſo alle Sünden der Welt. — Alſo auch lief ſich der unfreundliche Tod an Chriſtus ab. Er traf eine Perſon an, die unſterblich war. So iſt es ja ein vergebenes Vornehmen und närriſches Thun, daß ſich der arme Tod an ein ewiges Leben will legen, das nicht ſterben kann. Noch hat er's gethan und iſt alſo betrogen worden, ja er betrügt ſich ſelbſt und will das ewige Leben freſſen. Nein, lieber Tod, das wäre zu viel. Es iſt an dem zu viel geweſen, daß er uns das leibliche Leben im Paradies entzieht und uns darum gebracht hat. Alſo hat Chriſtus auch den Tod in ihm ſelbſt geklemmt und gedämpft. Der Teufel, wie ich geſagt habe, war der Gewalt und Herrſchaft auch gewohnt, aber er ſah nicht die ewige Herrſchaft Chriſti: ſo läuft er nun daran und will den überwinden, der nicht zu überwinden iſt. So gehen ſie nun auf einen Haufen dahin: Teufel, Sünde und Tod." Insbeſondere auch möchte ich hier noch zur Vergleichung empfehlen die treffliche Predigt am Himmelfahrtstage 1527 über Pſ. 68, 19 (WW. XII, S. 495 f.), aus der ich im Folgenden noch einige Stellen ausziehen werde.

ee. (zu § 100.)

Wenn an der eingebildeten Uebereinſtimmung der Erlöſungslehre Luthers mit der Anſelmiſchen irgend ein Umſtand hätte irre machen können, ſo würde bei einem gründlichen Studium ſeiner Werke die von allem in der dogmatiſchen Schule Hergebrachten ſo gänzlich abweichende Behandlung des Geſetz begriffes dies geleiſtet haben. Iſt doch ſchon in Bezug auf die neuteſtamentliche, namentlich pauliniſche Lehre über die Aufhebung des Geſetzes durch Chriſtus von einem gründlichen Forſcher die Bemerkung gemacht worden, daß durch ſie die Satisfactionstheorie von vorn herein ausgeſchloſſen wird. (Klaiber in der zweiten der oben angeführten Abhandlungen.) Eben dieſe Lehre iſt aber von Luther in einer Weiſe ausgeführt und auf die Spitze getrieben worden, daß unter ihr ſchlechterdings alle Vorausſetzungen jenes Rationalismus zuſammenbrechen, der, wie wir gezeigt haben, dem Supernaturalismus jener Theorie im Hintergrunde liegt. „Die Vernunft nach ihrer natürlichen Erleuchtung urtheilt alſo: das Geſetz iſt eine Lehre, welche, was gut und ehrbar iſt, gebeut, und was böſe und ſchändlich iſt, verbeut; darum iſt es gewiß gut und heilig; darum iſt es nicht die Kraft der Sünde, ſondern die Kraft der Gerechtigkeit; darum hält ſie dieſe Lehre Pauli für eine Gotteslästerung. Es hat uns viele und große Arbeit gekoſtet, dieſe und dergleichen Texte in den Propheten und beim Apoſtel Paulus zu verſtehen. Die Kirchenväter ſchweigen davon gar ſtill, und ſagen ungereimte Dinge, ja ſie verdunkeln dergleichen Schriftſtellen ganz und gar." (WW. VII, S. 103.) — „Darum iſt dies eine ſehr ſchwere Frage, was ſoll denn das Geſetz? dadurch die Vernunft allerdings beſchloſſen wird, und nicht auflöſen kann, ſondern ſtößt und ärgert ſich aufs Heftigſte daran." (XI, S 222.) Wollte man auch alles im Obigen über die abweichende Geſtalt, worin die Verſöhnungslehre auftritt, Beigebrachte, wollte man namentlich jene Bilder von dem Kampf und Rechtshandel mit Teufel, Tod und Hölle

für ein durch den ſprudelnden Reichthum der Phantaſie hervorgerufenes Beiwerk des eigentlichen Erlöſungsbegriffs anſehen: das Verhältniß, in welches Luther Tod und Auferſtehung Chriſti zu der in ganz ähnlicher Weiſe, wie Sünde, Tod und Teufel als Feind Chriſti allegoriſch perſonificirten Weſenheit des Geſetzes ſtellt, müßte überzeugen, daß auch der Kern der Lehre ein anderer iſt. Nicht minder wichtig aber iſt, wie ſich im Nachfolgenden zeigen wird, dieſes Verhältniß auch nach einer andern Seite für das Verſtändniß der chriſtologiſchen Grundidee in Luthers Glaubensſyſtem. Es iſt daher nothwendig, daß wir durch Anführung einer Reihe prägnanter Stellen, bei deren Auswahl, wie faſt überall in den von uns verhandelten Gegenſtänden, nur die Ueberfülle des in Luthers Schriften vorliegenden Materials einige Verlegenheit bereitet, dieſes Verhältniß in ſeinem Thatbeſtand vor Augen führen; zumal da es von allen Neuern entweder ganz überſehen, oder nur in ſehr unzureichender Weiſe betrachtet iſt.*)

Schon aus dem Jahre 1517 haben wir eine Diſſertation, in welcher ſich neben andern charakteriſtiſchen Ausſprüchen über den Begriff des Geſetzes und ſeinen Gegenſatz zur göttlichen Gnade auch dieſer findet: „Das Geſetz, ob es wohl gut iſt, ſo wird es doch nothwendig böſe durch den natürlichen Willen“ (WW. XVII, S. 145.) Dieſer Ausſpruch und der gleichgeltende, der ſich in ihr ſelbſt findet: debemus extra conscientiam facere ex Lege Deum, in conscientia vero est vere Diabolus (womit als ſinnesverwandt zu vergleichen der Ausſpruch: Cogitare de ira Dei per se falsum, sed fit verum, Opp. ed. Jen. IV, fol. 315, wobei vielleicht Pſ. 18, 27 vorſchweben mochte), kann als das Thema betrachtet werden, von welchem eine der merkwürdigſten Schriften aus ſeiner reifſten Zeit, der ſchon erwähnte ausführlichere Commentar des Briefes an die Galater, die Ausführung enthält. Auch dort bleibt zwar, wie allenthalben, die Vorausſetzung unangetaſtet, daß der Urſprung des Geſetzes von Gott („mit Gottes Finger geſchrieben,“ heißt es irgendwo), und daß mithin die dem menſchlichen Geſchlecht außerhalb der Gnade eingeborne Feindſchaft gegen das Geſetz, eine Feindſchaft gegen Gott ſelbſt ſei. Allein ſchon in ſeinem Urſprunge iſt es nicht unmittelbar von Gott. „Daß St. Paulus die Lehre des Geſetzes gegen dem Evangelio ſehr geringſchätzig und verächtlich mache,“ dies wird ausdrücklich auf den doppelten Umſtand zurückgeführt, daß es nur für eine kurze Zeit beſtimmt geweſen, und daß es „durch die Engel als durch Knechte geſtellt“**) und überdem „durch eines andern Knechtes Hand gegangen, der geringer und weniger iſt, als die Engel.“ (WW. X, S. 232.) Ich laſſe es dahin geſtellt, wie klar oder wie dunkel Luther bei dieſer Erörterung die Wahrheit vorgeſchwebt haben mag, daß im Moſaiſchen Geſetz, und daß ganz eben ſo in allem, was unter der Form eines Gebotes, einer geſetzlichen

*) Ganz ungenügend und von der entſcheidenden Wichtigkeit dieſes Punktes für die ganze Haltung von Luthers kaum eine Ahnung gebend iſt, was Schenkel a. a. O. I, S. 173 f. über das Verhältniß von Geſetz und Evangelium beibringt.

**) Vergl. über dieſes Dogma beſonders der alexandriniſchen Juden, welches ſchon ſeit Cerinth eine eingreifende Rolle in der chriſtlichen Gnoſis geſpielt hat, außer den N.-Tlichen Stellen: Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Ap. Geſch. 7, 53, auch Joseph. Antiq. XV, 5, 3. — Auf das „Alte Teſtament,“ deſſen Begriff ihm mit dem des Geſetzes als einer und derſelbe gilt, bezieht Luther dieſe Vermittlung durch die Engel WW. XVIII, S. 163.

Vorſchrift in das ſittliche Bewußtſein des Menſchen eintritt, wir nicht glauben dürfen, den reinen und unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu vernehmen. Wo der Inhalt des göttlichen Willens dieſe Form angenommen hat, da iſt dies überall ſchon geſchehen in Folge ſeines Eintritts in das creatürliche Bewußtſein. Dieſem Bewußtſein als ſolchem, und nicht dem göttlichen Willensgeiſte in ſeinem übernatürlichen Daſein und ſeiner Thätigkeit, die überall eine liebende, durch Liebe ſchöpferiſche oder gebende, nie eine einſeitig gebietende oder fordernde iſt, gehört die Form des Sollens, die Geſtalt des Geſetzes an. „So bald das Geſetz und die Vernunft zuſammenkommen, hat der Glaube ſeine Jungfrauſchaft und Reinigkeit ſchon verloren.“ „Weil Moſes auf dem Berge iſt, da er mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht offenbarlich redet, hat er kein Geſetz, lehrt auch keines und richtet ſich nach keinem. Da er aber vom Berge herabſtieg, da ward er ein Geſetzgeber und erzürnt das Volk nach dem Geſetz. Alſo ſoll das Gewiſſen vom Geſetz auch frei, und allein der Leib dem Geſetz unterworfen und gehorſam ſein.“ (a. a. 8. S. 83.) — Ich laſſe es, wie geſagt, dahin geſtellt, bis zu welchem Grade deutlicher Erkenntniß Luther ſich dieſe wichtige Wahrheit erhoben hatte, als er ſie in jene Vorſtellung des *νόμος διαταγεὶς δὶ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* hineinlegte. Daß er ſie in dieſelbe hineingelegt hat, wird derjenige nicht bezweifeln, welcher die oben angeführten Worte ſammt ſo vielen anderen, in denen ſich Luther aufs Heftigſte gegen diejenigen erklärt, welche auch Chriſtus als Geſetzgeber oder ſeine Verheißungen als Gebote faſſen wollen, beachten, und zugleich nicht unbemerkt laſſen will, mit welcher innern Nothwendigkeit die Vorausſetzung der Nichtigkeit der Geſetzesform in ſeiner Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens enthalten iſt, und wie die entgegengeſetzte Vorausſetzung unvermeidlich zu pelagianiſchen Vorſtellungen von der Willensfreiheit der ſelbſtbewußten Geſchöpfe, an die das Gebot gerichtet iſt, verleiten muß, wenn man ſich nicht zu der widerſinnigen Annahme eines Gottes, welcher Geſetze gibt, von denen er weiß, daß ſie nicht erfüllt werden können, oder gar nicht einmal will, daß ſie erfüllt werden ſollen, entſchließen will.*) Einen ſehr klaren und unzweideutigen Ausdruck dieſer Erlaubniß findet man übrigens in der frühzeitig von ihm ausgeſprochenen Entgegnung auf den Satz Gabriel Biels und anderer: „es ſei ein Gebot des Geſetzes, daß das Werk des Geſetzes Gottes geſchehen müſſe in der Gnade.“ (WW. XVII, S. 147.)

Allerdings iſt von dem urſprünglichen Inhalte des Geſetzes nach Luthers weiterer Ausführung das zu unterſcheiden, was das Geſetz unter den Händen der Menſchen, das heißt in ihrem Bewußtſein, im geſchichtlichen Geſammtbewußtſein des altteſtamentlichen Volkes und aller Völker wird. Gleich in ſeinem erſten Urſprunge mit Widerwillen, mit Schrecken und Zittern (2 Moſ. 19, 2)

*) An die evangeliſchen Bearbeiter der chriſtlichen Ethik wäre wohl das Anſinnen zu ſtellen, daß ſie ſich über dieſes Verhältniß der von den meiſten unter ihnen als grundlegend anerkannten Form des Pflichtgebots oder kategoriſchen Imperativs zum evangeliſchen Glaubensprincip eine genauere Rechenſchaft geben möchten, als die Meiſten zu thun pflegen. So z. B. hat ſich das ſonſt mit Recht ſo hoch geſchätzte Werk von Jul. Müller über die Sünde eben dadurch gleich von vornherein in ein dem Kundigen auffälliges Mißverhältniß zu dieſem Princip geſtellt, daß es die Sünde gleich in ihrem erſten Urſprunge als Uebertretung eines Geſetzes faßt.

empfangen, muß es ſich der Faſſungskraft dieſes Bewußtſeins anbequemen. Moſes als Mittler „iſt ein Unterhändler zwiſchen dem Geſetz und dem Volke, welches nicht leiden kann, daß das Geſetz mit ihnen nach ſeiner Art handeln und ſein geiſtlich Werk in ihnen haben und ausrichten ſollte. Derhalben muß dem Geſetze eine neue Geſtalt und andres Anſehen gemacht, und ihm auch eine neue Zunge und andere Sprache gegeben werden, das iſt die ſtarke gewaltige Stimme, ſo das Geſetz nach ſeiner geiſtlichen Art und Kraft hat, dadurch es ſich in der Menſchen Herzen als eine gewaltige, lebendige Gotteskraft erweiſt und deshalb ihnen unleidlich iſt. Dieſelbige, ſollen ſie ſie anders leiden und hören mögen, muß ſich verſtellen und verändern laſſen in die menſchliche Stimme Moſis. Wenn nun das Geſetz alſo verhüllt und ihm eine Larve angezogen iſt, ſo redet es nicht mehr in ſeiner Majeſtät und Herrlichkeit ſo gewaltig und kräftig, wie es für ſich ſelbſt pflegt, ſondern redet nun weichlich und ſchwach durch den Mund Moſis, das iſt, es richtet nicht mehr ſein Amt und eignes Werk aus, nämlich, daß es die Gewiſſen ſchrecke u. ſ. w. Darum iſt es auch unmöglich, daß es die Menſchen verſtehen ſollen, ſondern werden dadurch nur eitel, ſichere, faule und vermeſſene Heuchler.“ (A. a. O. S. 235.) Auf das ſo verhüllte, das heißt in das geſchichtliche Bewußtſein der Menſchheit hineingebildete Geſetz, („denn wie ihr Herz iſt gegen das Geſetz, ſo zeigt ſich außen das Geſetz,“ XIII, S. 353) deutet Luther das Gleichniß des Apoſtels Paulus von der Decke vor des Moſes Antlitz; auf die Frage, was da hätte geſchehen müſſen, wenn das Geſetz ohne das Mittlerthum des Moſes hätte gegeben werden ſollen, iſt die Antwort: „Da hätte gewißlich entweder das Volk aus großem Schrecken alsbald und plötzlich müſſen dahin fallen und ſterben; oder aber, wo es hätte ſollen erhalten werden, hätte müſſen ein anderer Mittler dazu kommen, und zwiſchen dem Geſetze und dem Volke alſo handeln, daß beide, das Volk unverletzt, und das Geſetz auch in ſeiner Kraft und Macht blieben, und alſo das Volk mit dem Geſetze übereinkommen und eines worden wäre.“ Und einen ſolchen Mittler nun macht auch Moſes nicht entbehrlich. Denn er hat, indem er „dem Geſetz eine andere Geſtalt und Naſe gemacht, den Schrecken aus dem Gewiſſen nicht hinweggenommen.“ — Könnte man nach dieſem allem vielleicht noch erwarten, daß Luther, wenn er nun daran geht, Chriſtus als dieſen Mittler zu ſchildern, ihn als denjenigen bezeichnen werde, der zwar die moſaiſche Geſtalt des Geſetzes aufgehoben, um ſo mehr aber jene urſprüngliche, ideale, welcher Moſes ſelbſt als Mittler gedient hatte, durch vollſtändige, thätige und leidende Genugthuung in ihre volle Geltung einſetzen werde, ſo entſpricht das ſogleich Folgende (S. 236) ſolcher Erwartung keineswegs. „Dieſer Mittler nun iſt Jeſus Chriſtus unſer Herr, welcher des Geſetzes ſchreckliche und unleidliche Stimme nicht verwandelt, hängt auch keine Decke darüber, wie Moſes thut, führt auch nicht vom Geſetz beiſeite, daß man ihm nicht dürfe unter Augen ſehen. Sondern er ſelbſt ſtellt ſich gegen und wider den Zorn des Geſetzes, leidet, daß es ihn anklage und verdamme zum Tode am Kreuze als einen Verfluchten bei Gott, läßt ſich von ihm erwürgen. Weil er aber der geſegnete Same war, ſo alle Welt ſegnen ſollte, und derhalben ein Fluch ward u. ſ. w., hat ſich das Geſetz an ihm vergriffen, muß wiederum herhalten, ſich wieder kreuzigen laſſen und ſo ſeine Kraft verlieren, daß ſein Treiben und Schrecken denen, ſo an Chriſtum glauben, nicht ſchadet.“

(Dabei ein Citat von Kol. 2, 13.). Und ſo iſt denn mit dieſen Worten, welche die dem Geſetz geleiſtete Genugthuung als Aufhebung, Vernichtung des Geſetzes bezeichnen, der Begriff des Geſetzes in eine Reihe geſtellt mit jenen andern Feinden Chriſti, Zorn Gottes, Teufel, Tod und Sünde. Der Begriff des Geſetzes in abstracto, nicht etwa nur des moſaiſchen Geſetzes, noch weniger der blos menſchlichen Rechtsgeſetze (WW. VII, S. 104). Eine paradoxe Wendung in der That, die aber fürwahr nicht als ein flüchtiger Einfall Luthers betrachtet werden darf, da ſowohl die angeführte Schrift ſelbſt ihn zur weitläufigen Theorie ausſpinnt, als auch unzählige Stellen anderer Schriften ihn wiederholen. Der Kampf und Rechtshandel, den Chriſtus nach andern Darſtellungen mit dem Teufel auszufechten hat, wird in ſeinem ganzen Umfange, ſogar mit Einſchluß des Betrugs, der ihm geſpielt iſt, auf das Geſetz übertragen, und mit ihm zugleich die Prädicate, welche anderwärts dem Teufel beigelegt ſind." Das Geſetz hat ſich an dieſen ſo Unſchuldigen, Heiligen, Gerechten und Geſegneten eben ſo wohl gemacht, als an uns. Ja es hat viel mehr und gräulicher wider ihn gewüthet und ſeine Tyrannei an ihm bewieſen, denn es wider uns Menſchen pflegt zu thun, die wir doch Sünder, verflucht und verdammt ſind. Denn es hat ihn verklagt, als wäre er der ärgſte Gotteslästerer und Aufrührer, und geziehen, daß er aller Sünde der ganzen Welt vor Gott ſchuldig wäre; hat es auch dahin gebracht, daß ihm ſo angſt und bange geweſen iſt, daß er auch Blut mußte ſchwitzen; und endlich hat es ihn durch ſein Urtheil zum Tode verdammt, dazu nicht zum ſchlechten Tode, ſondern zum allerſchmählichſten und ſchändlichſten Tode am Kreuz. Dies mag freilich wohl ein wunderlicher Kampf heißen, da das Geſetz als eine Creatur ſich unterſteht, ſeinen Schöpfer anzuklagen, und darf alſo ſeine Gewalt und Tyrannei an Gottes Sohn üben, daß es ihn will verdammen als einen andern Sünder. — Weil denn das Geſetz wider ſeinen Gott ſo greulich und läſterlich gehandelt hat, muß es zu Recht ſtehen und ſich verklagen laſſen. Da tritt Chriſtus ſelbſt wider das Geſetz und ſpricht alſo: Frau Geſetz, ihr ſeid zwar wohl eine mächtige, unüberwindliche Kaiſerin und grauſame Tyrannin über das ganze menſchliche Geſchlecht, und habt auch Recht dazu. Was habe aber ich euch gethan, daß ihr mich Unſchuldigen ſo greulich und läſterlich verklagt, geſchreckt und verdammt habt? Da muß denn das Geſetz, das zuvor die ganze Welt verdammt und erwürgt hat, weil es ſich mit nichten verantworten noch entſchuldigen kann, wiederum herhalten und ſich auch verdammen und erwürgen laſſen, daß es alſo weiter kein Recht noch Gewalt behalte, nicht allein wider und über Chriſtum, an dem es ſich wider alle Billigkeit ſo ſchändlich vergriffen und ihn ſo greulich erwürgt hat, ſondern auch über alle die, ſo an ihn glauben" u. ſ. w. — Chriſtus ſpricht: „Habe das Geſetz auf zweierlei Weiſe überwunden, darniedergelegt und erwürgt: erſtlich als ein Sohn Gottes und Herr des Geſetzes; darnach in eurer Perſon oder an eurer ſtatt, welches ſo viel iſt, als ob ihr ſelbſt das Geſetz überwunden hättet." „Auf ſolche Weiſe redet S. Paulus (Eph. 2, 1. 6. Röm. 8, 3. 2. Kor. 5, 21. Kol. 2, 14) von dieſem wunderlichen Kampf oft in ſeinen Epiſteln, macht aus dem Geſetz einen ſehr gewaltigen Helden oder Rieſen, der ſich an Chriſtum gemacht, ihn verdammt und getödtet habe; Chriſtus aber habe ſich an denſelbigen wiederum gelegt und ihn, da er von den Todten wie-

der auferstanden ist, überwunden, verdammt und getödtet." (A. a. O. S. 264 f.) Nicht minder prägnant ist die Darstellung dieses Kampfes, welche eine Predigt der Kirchenpostille (WW. XIV, S. 551) enthält, die ich zu vollständigem Nachlesen empfehle. „Wir sind Diebe und Schälke: darum stöckt und pflöckt uns Moses, das ist, das Gesetz nimmt uns gefangen, nämlich das Gesetz, das Gott in unsern Herzen eröffnet, denn Moses Gesetz geht die Christen und Heiden nichts an. Da kommt nun Christus und kriecht heimlich unter das Gesetz, also daß es das Gesetz nicht gewahr wird. Da meint nun das Gesetz, es habe einen schlechten Menschen, der in Sünden von einem Manne gezeugt ist, den Tod verschuldet habe; da geht das Gesetz und der Tod über das Gotteskind, stöckt und pflöckt ihn, straft ihn, geht mit ihm um wie mit einem andern sündigen Menschen. Was geschieht dann? Mit dem Tod beweist Christus, daß er der Herr sei. Da stieht denn das Gesetz und der Tod von Christus zum Teufel hinweg; da kommt Christus und spricht zu uns: du warst unter dem Gesetz und konntest es nicht halten, steckest im Tod und im Zorn Gottes; ich habe dich erledigt, das Gesetz berückt. Es meint, ich sollte wie ein anderer Sünder sterben, hat also seinen Muthwillen an mir begangen. Da schenke ich nun dir das Recht wider das Gesetz, Sünde und Tod." Aehnliche Wendungen finden sich in einer Predigt am Himmelfahrtstage in der Hauspostille (WW. XV, S. 290 f.), aus der ich folgende Worte ausziehe, in deren Antithesen man einen Dialektiker der jüngsten Schule zu hören meinen könnte: „Als das Gesetz durch sein unrecht Urtheil an Chr. all sein Recht und Gewalt verloren hat, die Sünde der Welt durch Sünde verdammt und vertilgt, der Tod, so über das ganze menschliche Geschlecht gewaltiglich herrschte, durch seinen Tod hingerichtet ist," u. s. w. (anderwärts heißt Christus auch „ein Teufel gegen den Teufel," und die „Gnade" oder die „Freiheit" ein „Gesetz, wodurch das Gesetz gebunden wird"). Doch wozu Anführungen häufen, da eine Sammlung auch nur der prägnantesten Stellen, in denen vom Gesetz als einem „Kerkermeister", „Treiber", „Henker", „grausamen Tyrannen", „Stecken", „Hammer" (letzteres nach Jer. 23, 29), auch „Leviathan", „Hölle", „Kerker", „Grab" u. s. w. die Rede ist, ja in denen es nebst „Sünde" und „Tod" den Vorstellungen der „Welt", des „Fleisches" und des „Teufels" als „noch größere Feinde" entgegengesetzt wird, „durch welche die Christen am härtesten geplagt werden, ohne welche die andern Drei nichts vermöchten" (WW. X, S. 376), ein ganzes Buch füllen würde? Die Summe dieser gesammten Lehre wird sich, glaube ich, in den Satz zusammenfassen lassen, daß für Luther, in Anschluß an jene berühmten paulinischen Stellen Röm. 4, 15. 7, 5 f. 1. Kor. 15, 56 u. s. w., der Begriff des Gesetzes mit dem Begriffe des Zornes der Gottheit zusammenfällt; des Zornes in jenem realen, gegenständlichen Sinne, wie wir oben (Anm. q) die Bedeutung dieses Begriffs feststellten. Oder wäre es nicht vom „Zorn" gesprochen, wenn vom „Gesetz" gesagt wird (WW. VII, S. 104): „Das Gesetz bläst ins Feuer, und wenn es sich bereits gelegt hat, so bläst es dasselbe wieder an, es zündet und flammt die Kohlen an —?" So wenig der Zorn im gewöhnlichen Wortsinn als ein Affect der Gottheit, eben so wenig ist das Gesetz als ihre unmittelbare Willensthat anzusehen; beide sind vielmehr die inwohnenden, innerlich nothwendigen Wirkungen der göttlichen Natur in der verselbstigten und durch

ihre Verselbstigung Gott entfremdeten Schöpfung. So verstehe ich den Sinn jener „wahren und hohen Theologie, allwo man weiß, was Gewissen, was Gesetz, was Sünde, was Tod sei" (a. a. O.).

Den sogenannten Antinomismus des Johannes Agricola wird man nach dem allen für eine geschichtliche Erscheinung erkennen, deren Verwandtschaft zu dem eigenthümlichen Gedankensystem Luthers sich eben so wenig in Abrede stellen läßt, wie bei Amsdorfs Lehre von der Schädlichkeit der „guten Werke", oder wie bei den Carlstadtschen und Münzerschen Schwärmereien. Wie diese, so hatte auch jene Denkweise eben nur einen bestimmten Zug der Lutherischen mit Leidenschaft ergriffen und verfolgt, und war dadurch in Uebertreibung und Unwahrheit verfallen. Die Entgegnungen Luthers (WW. XXI, S. 344 ff.) braucht man nur zu überlesen, um sich zu überzeugen, wie wenig er sich dadurch in Widerspruch gesetzt hat sowohl mit dem Sinn, als auch selbst mit dem Buchstaben jener seiner früheren, nie im Entferntesten von ihm zurückgenommenen Lehre. Ja vielleicht sind gerade die sechs Disputationen gegen die Antinomer, um ihrer Kürze und Präcision willen, wodurch sie sich namentlich vor dem Commentar zum Galaterbriefe vortheilhaft auszeichnen, vorzüglich geeignet, in den Sinn und Zusammenhang dieser Lehre einzuführen. Aus 1. Kor. 15, 56 und 2. Kor. 3, 6 leitet auch dort Luther den Satz ab, daß „diese drei, Gesetz, Sünde und Tod, nicht können geschieden werden," oder daß „so kein Gesetz wäre, auch weder Sünde noch Tod wäre" (a. a. O. S. 357); und „so hoch der Himmel über der Erde ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden" (S. 353).

ff. (zu §. 111.)

Es ist gewiß ein bemerkenswerther Zug, daß Luther, im Allgemeinen der erklärte Gegner allegorischer Schriftdeutung, von dieser Gegnerschaft eine durchgängige Ausnahme macht zu Gunsten aller der Schriftstellen, welche sich auf den Kampf Christi mit seinen Feinden, Teufel, Tod, Sünde und Gesetz nur irgend deuten lassen. Man höre seine eigenen Worte (WW. VII, S. 110). „Es mag hierbei ein jeder Liebhaber der h. Schrift merken, daß alle Niederlagen der Feinde, die in den biblischen Geschichten vorkommen, die geistliche Tödtung bedeuten, welche dieses Kind, so uns geboren ist, nebst seinen Dienern des Wortes durch den Schall der Posaunen und durch das Licht, so in den irdenen Gefäßen verborgen ist, wirkt; d. i. durch das Wort und den h. Geist schreckt und bewegt er die Feinde des Volkes Gottes dermaßen, daß sie in sich gehen und sich selbst mit ihren Schwertern tödten." Den Anlaß zu dieser Aeußerung giebt ihm die Erzählung vom Siege des Gideon über die Midianiter (Richt. 14, 14. Jes. 9, 3): „Das sind nicht Menschenwerke, durch die Bewegung eines schlechten Fingers und durch einen schlechten Laut der Zunge den Tod darniederlegen, die Sünde aufheben, das Gesetz verweisen und sich vom Halse schaffen, des Satans Macht überwinden und denselben abschrecken und erschrecken, daß, wenn er auch nur ein Wort hört, er zu fliehen gezwungen wird" (S. 106). — Wie nun aber Luther in dieser „geistlichen" Deutung nicht auf halbem Wege stehen bleibt, sondern die That des Kampfes und des Sieges, von der, nach ihm, jene biblischen Geschichten sämmtlich handeln, zuletzt und eigentlich im Gemüthe der Gläubigen vorgehen läßt, denen der historische Christus durch seinen über die höllischen Mächte mit Einschluß des Ge-

[illegible] [illegible] [illegible] [

55. (zu §. 115.)

An der Lehre, daß auch der thätige Gehorsam, welchen Christus durch seine Unterordnung unter das Gesetz geleistet, seinem stellvertretenden Verdienste beizuzählen sei, hat bekanntlich die protestantische Theologie vom Standpunkte der Anselmischen Satisfactionslehre aus, (deren Urheber dieser Begriff des activen Gehorsams allerdings fremd geblieben war) zu wiederholten Malen Anstoß genommen. Die reformirte, nach deren Grundsätzen dieser Gehorsam allerdings nicht wohl als ein stellvertretender wird gelten können,*) schon frühzeitig, in Joh. Piscator, die Lutherische später, zu einer Zeit, wo sich die Orthodoxie der Schule schon weit von Luthers Geist entfernt hatte, in Töllner. Ganz falsch aber ist es, wenn man meint, den Ursprung jener Lehre auf die Concordienformel zurückführen zu müssen; als ob weder Luther, noch einer der Früheren (mit Ausnahme vielleicht von Joh. Wessel, welcher Christus einen vades, sponsor, fidejussor de satisfaciendo et satispatiendo nannte, s. Baumgarten-Crusius, Comp. d. Dogmengesch. II, S. 262) sie gekannt hätte, wie dies neuerlich F. Ch. Baur (a. a. O. S. 298 ff.) in der irrigen Meinung: „die Lehre von der obedientia activa sei gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhenden Satisfactionstheorie", sogar ausdrücklich zu erweisen unternommen hat. Es ist vielmehr gerade im Gegentheil zu sagen, daß nur bei Luther der Zusammenhang vollständig gegeben ist, in welchem der Begriff eines stellvertretenden thätigen Gehorsams seine richtige Stelle findet. Denn nothwendigerweise ist dieser Begriff ein Fremdling in jedem solchen dogmatischen System, dem das Gesetz, welchem Christus Gehorsam geleistet hat, als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Als ein solcher Fremdling ist es nur auf die Autorität Luthers hin in das System der Concordienformel und in das spätere Lutherthum eingedrungen, und diejenigen hatten auf ihrem Standpunkt vollkommen Recht, welche es daraus verweisen wollten. Wie denn auch Baur in so weit recht gesehen hat, als er Sartorius' Meinung von der Geltung dieses Begriffs bei den frühern Kirchenlehrern bekämpft. Bei Luther aber folgt, daß Christus an sich selbst dem Gesetze gegenüber keine Verbindlichkeit hatte und dennoch sich in seinem Handeln wie in seinem Leiden dem Gesetze unterwarf, so unmittelbar aus dem Obigen, daß es eigentlich nicht nöthig wäre, dies noch durch Anführung besonderer Stellen zu erweisen. Doch mögen zur vollständigen Widerlegung jener so zuversichtlich ausgesprochenen Behauptung folgende hier ihre Stelle finden. „Christus ist darum kommen in die Welt, daß er das Gesetz hielte für uns, und hat auch Lust dazu gehabt und gern, freiwillig, von Herzen, ungezwungen gehalten, und hat es nicht bedurft. — Das Gesetz kann nicht zu ihm sprechen: das thue, das laß. Er sollte wohl sprechen: ei Lieber, ich thue und lasse, und hab's gethan und hab's gelassen, was zu thun und zu lassen ist, ich bedarf Deines Forderns gar nicht dazu. Nun halte es zusammen: ich bedarf des Gesetzes, und halte es nicht; Christus bedarf es nicht, und thut es, ist frei davon, und kreucht willig darunter, und hält es alles, was im Mose steht,

*) Vrgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schneckenburger „zur kirchl. Christologie" S. 61.

vom erſten Buchſtaben bis zum Ende aller Geſetze, nicht aus Noth oder Zwang, ſondern aus freiem Willen" (WW. XIV, S. 514). „Er hätte nicht dürfen leiden, ob er ſchon kein Geſetz gehalten hätte, wie er wohl Macht hatte" (XIII, S. 201). Und mit noch ausdrücklicherer Unterſcheidung des thätigen und des leidenden Gehorſams: „Auf daß wir deſto beſſer vernehmen, wie Chriſtus unter das Geſetz gethan iſt, ſollen wir wiſſen, daß er zweierlei Weiſe ſich darunter gethan hat. Zum erſten: unter die Werke des Geſetzes. Er hat ſich laſſen beſchneiden, in dem Tempel opfern und reinigen; er iſt Vater und Mutter unterthan geweſen und dergleichen, und iſt doch nicht ſchuldig geweſen, denn er war ein Herr über alle Geſetze. — — Er thut gleich denen, die darunter ſind, und iſt doch nicht alſo darunter; mit dem Willen iſt er frei, und deshalb nicht darunter, mit den Werken, die er willig thut, iſt er darunter" (WW. XIII, S. 201). Andere beweiſende Stellen führt **Schenkel** an (a. a. O. S. 280), der übrigens auch für dieſen Zug der Lehre Luthers nicht ganz den richtigen Geſichtspunkt gefunden hat. Dazu mache ich noch aufmerkſam auf das, was WW. XIII, S. 248, XV, S. 73, 78 u. a. über die von Chriſtus übernommene Beſchneidung, XV, S. 87 in gleichem Sinn über die Taufe geſagt iſt. — Fragt man übrigens nach dem Sinn dieſer activen Stellvertretung, oder nach dem Zweck dieſer freiwilligen Unterordnung nicht ſowohl unter den Inhalt, als vielmehr, worauf es hier offenbar eigentlich ankommt, unter die Form des Geſetzes: ſo möge zur Antwort noch folgende Stelle dienen, durch welche dieſer Zuſammenhang wieder in jene bildliche Vorſtellung einer Ueberliſtung der Feinde Chriſti eben durch dieſes ſein Thun hinübergeſpielt wird. „Wie iſt es denn zugegangen, daß Chriſtus das Geſetz gefangen hat? Das lehrt uns Paulus (Gal. 4, 4. 3, 11. 13). Hier hörſt Du, daß Chriſtus ins Gefängniß gekrochen, darin wir alle verſchloſſen und gefangen liegen. Wie iſt es zugegangen? Er war ein Menſch voll aller Gnaden, Gerechtigkeit, Lebens, ja er war das Leben ſelbſt, und hat ſich doch unter das Geſetz gethan. Da kommt das Geſetz, richtet ſich an ihn, will einen Zuſpruch zu ihm haben und mit ihm handeln, wie mit allen Adamskindern. Chriſtus ſchweigt dazu, läßt das Geſetz, den grauſamen Tyrannen, der über das ganze menſchliche Geſchlecht ein Urtheil des Todes fällt, über ſich herrſchen und ſich ohne alle Schuld von dem Geſetz verklagen und verdammen als einen verfluchten Sünder; ja er trägt den Titel und Schmach, daß er ſelbſt ein Fluch ſei, und geht zu Grunde darüber, ſtirbt und wird begraben. Nun gewonnen! ſchreit das Geſetz. Es wußte aber nicht, daß es ſich ſo ſchändlich vergriffen hatte. — Weil es nun den verurtheilt und verdammt hat, der unſchuldig war und zu dem es kein Recht hatte, ja der des Geſetzes Herr und aller Creaturen Schöpfer war, muß es wiederum herhalten, ſich gefangen nehmen und an das Kreuz heften und verdammen laſſen, und alle Kraft verlieren, und dem, der es verdammt hat, zu ewigen Zeiten unter den Füßen liegen" (WW. XII, S. 494). Anderwärts wird von Chriſtus geſagt, daß er ſich ſelbſt eingeſchloſſen habe in das Gefängniß des Geſetzes, um daſſelbe zu durchbrechen und zu zerſtören.

hh. (zu §. 117.)

Man mag mich, wenn man will, wegen dieſer Behauptung beſpötteln oder gar verketzern: ich wage dennoch zu behaupten, daß Luther in ſeiner Lehre von der Stellung des Geſetzes und alſo auch der übrigen Feinde zu

Chriſtus ſich des Ausdrucks „Recht“ ganz in demſelben Sinne bedient hat, wie die neuere Philoſophie, wenn ſie von einem geſchichtlichen, weltgeſchichtlichen *Rechte* geiſtiger Mächte oder geiſtiger Geſtaltungen ſpricht, welche, eine Zeit lang die Menſchheit in größerem oder kleinerem Kreiſe beherrſchend, dann früher oder ſpäter andern, höher „berechtigten“ Mächten weichen müſſen oder durch ſie geſtürzt werden. Denn auch dort bezeichnet ja der Ausdruck „Recht“ weſentlich ein Factum, eine zugleich äußerliche und innerliche Thatſache des allgemeinen Geiſteslebens, und der Kampf gegen die mit einem ſolchen Recht ausgeſtattete Macht wird ſowohl mit leiblichen, als auch mit geiſtigen Waffen geführt. Ja ſelbſt des Bildes einer Ueberliſtung bedient namentlich *Hegel* ſich nicht ſelten für die Verborgenheit, in welcher ſich das höhere Princip in die geſchichtliche Umgebung und das Bereich der Herrſchaft der niederen Principien einführt, um unter dieſer Decke allmälig zu erſtarken und, wenn die Zeit gekommen iſt, gewaltig hindurchzubrechen. Aber auch das ſo hindurchbrechende Princip muß vor ſeinem vollendeten Sieg noch durch augenblickliches, zeitweiliges Unterliegen dem noch nicht erloſchenen Rechte des früheren ſeinen Tribut zahlen. Man erinnere ſich, was Hegel in dieſem Sinne über das von ihm als *tragiſch* im höchſten ernſteſten Wortſinn bezeichnete Geſchick des *Sokrates* ſagt, von der *Schuld* an der beſtehenden Rechts- und Religionsordnung, die er durch ſeinen Tod büßen mußte, und man halte es mit Luthers Ausſprüchen von der *Wirklichkeit* der Sünde, die Chriſtus auf ſeine Perſon genommen, einerſeits, und mit ſeiner Behandlung des Geſetzesbegriffs anderſeits zuſammen, in welchem letzteren ſich ihm offenbar das Geſammtweſen jener ſittlichen Weltordnung der vorchriſtlichen Zeit darſtellte, welche durch Chriſtus geſtürzt worden iſt. („Und doch war ihr Gericht heilig und von der größten Gültigkeit, weil es eine wichtige Sache geweſen wäre, nach dem Geſetze Gottes unter dieſem Scheine verdammt zu werden, wenn Chriſtus ein bloßer Menſch geweſen wäre. Denn dieſes Urtheil wäre ſchlechterdings gültig geweſen, und wäre rechtskräftig geworden.“ WW. VII, S. 397). Auch dieſe Wendung iſt beiden Denk- und Ausdrucksweiſen gemeinſam, daß durch den geiſtigen Sieg der höher berechtigten Macht das Recht der niederen ſich in Unrecht, ihr Gutes in Böſes verkehrt, und daß dieſe Verkehrung, dieſer Verluſt des frühern guten Rechtes durch den von ihrem Standpunkt aus als berechtigt erſcheinenden, im höheren Sinn aber widerrechtlichen Angriff auf die höhere Macht verſchuldet wird. — Man wird an dieſer Zuſammenſtellung vielleicht aus dem Grunde Anſtoß nehmen, weil die hier bezeichnete philoſophiſch-geſchichtliche Auffaſſungsweiſe öfters mit ſittlichem Indifferentismus verbunden aufgetreten iſt. Daß ſie jedoch keineswegs nothwendigerweiſe damit verbunden ſein muß: dies wird man eben aus dem Beiſpiel der verwandten Gedankenbildung Luthers entnehmen können, wenn man unbefangen genug iſt, ſich in der Wahrnehmung der wirklich in überraſchend hohem Grade vorhandenen Aehnlichkeit nicht durch jenen Umſtand ſtören zu laſſen.

ii. (zu §. 121.)

Wie oben (Anm. c.) in Bezug auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, in gleicher Weiſe fand ich es hier ſachgemäß, zum Behuf der Verſtändigung über Grund und Bedeutung eines der wichtigſten Momente in dem

Zuſammenhange von Luthers Glaubensanſchauungen, auf einen in neuerer Zeit faſt durchgängig entweder vernachläſſigten oder mißverſtandenen und mißdeuteten Punkt der bibliſchen Theologie zurückzuweiſen, deſſen richtige Auffaſſung eine nothwendige Bedingung iſt zum richtigen Verſtändniß der Lehre Luthers. — Ich ſpreche hier noch nicht von dem Thatbeſtande der Erſcheinungen, welche die Jünger nach dem Kreuzestode ihres Meiſters gehabt haben. Wie es ſich auch mit dieſem Thatbeſtand verhalten haben mag, — und allerdings wird die Folge zeigen, daß die Auffaſſung deſſelben mit nichten gleichgültig iſt für das Verſtändniß und die Beurtheilung von Luthers Anſicht über Chriſti Auferſtehung; — jedenfalls darf, jedenfalls muß von dieſer Frage eine andere, den eigentlichen Kern der bibliſchen Glaubenslehre noch näher angehende Frage unterſchieden werden. Nämlich dieſe: was denn eigentlich, nach den urkundlichen Zeugniſſen des N. T., die Jünger des Herrn unter ſeiner „Auferſtehung" (ἀνάστασις) oder „Erweckung" (ἔγερσις) verſtanden haben, wenn ſie dieſelbe als die große Grundthatſache des Heils den Juden und den Heiden verkündigten. Man merke wohl, ich ſpreche von der Auferſtehung, welche allenthalben im Neuen Teſtament nicht etwa nur als eine Bürgſchaft oder wunderbare Bezeugung der eigentlichen Heilsthatſache behandelt wird, ſondern als dieſe Heilsthatſache ſelbſt, als die wirkende Urſache des Heils, welches den Gläubigen durch Chriſtus bereitet iſt. Ich ſpreche von jener Auferſtehung, welche überall nicht als gelegentlicher, dem Hauptzweck nur dienender, ſondern als eigentlicher Grundinhalt und Hauptgegenſtand der apoſtoliſchen Verkündigung bezeichnet wird, ſo daß ſich die Apoſtel nach ihr μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ nennen, und von welcher der Apoſtel Paulus im erſten Korintherbriefe dergeſtalt handelt, daß er durch ſie nicht etwa nur den Glauben an die Auferſtehung Aller, ſondern dieſe Auferſtehung ſelbſt, und eben ſo auch umgekehrt ihre eigene Möglichkeit durch die Gewißheit der Auferſtehung Aller als bedingt erkennt. Dieſe Auferſtehung iſt, um es kurz zu ſagen, nicht der Hervorgang des Leibes Chriſti aus dem Grabe, — mag immerhin auch ſolcher Hervorgang als nothwendig damit verbunden angeſehen worden ſein, — ſondern die Erhebung ſeiner Seele aus dem Hades in den Himmel und an die Rechte des himmliſchen Vaters. — Es iſt hier nicht der Ort, umſtändlich nachzuweiſen, wie die Apoſtel ſich dieſe Vorſtellung des πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, der ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, — für ſie der nothwendige, innerlich wahre und berechtigte Ausdruck der thatſächlichen Heilswahrheit überhaupt — aus der Vergleichung altteſtamentlicher Dichterſtellen, wie Pſ. 6, 10; 30, 4; 18, 5 ff.; 110, 1 u. ſ. w. mit dem von ihnen ſelbſt Erlebten gebildet haben. Wer ſolcher Nachweiſung bedarf und ſich nicht gefliſſentlich gegen ſie verblendet, der wird ſie in der wiſſenſchaftlichen Bibelforſchung unſerer Tage aufzufinden wiſſen. Das Reſultat aber, daß die Auferſtehung Chriſti den Apoſteln und den Schriftſtellern des N. T. Glaubensthatſache in ganz anderem Sinne iſt, als in welchem das äußerliche Wunder der Wiederbelebung des irdiſchen Leibes und ſeiner gelegentlichen Wiedererſcheinung im Jüngerkreiſe je ſolches hätte werden können, dieſes Reſultat muß feſtſtehen, wenn die Stelle, welche die große Thatſache der Auferſtehung in Luthers Glaubensanſchauung einnimmt, auch nach ihrem Schriftgrunde erkannt und gewürdigt werden ſoll. Insbeſondere

auch iſt zu ſolcher Würdigung ein weſentliches Erforderniß die richtige exegetiſche Behandlung jener großen Stellen namentlich der pauliniſchen Schriften, auf welche Luther ſeine antithetiſche Darſtellung des Todes und der Auferſtehung Chriſti hauptſächlich zu begründen liebt, z. B. Röm. 4, 24. 25; 5. 10 ff.; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11. 34; 10, 9; 11, 15; 14, 9; 1. Kor. 6, 14; 15, 2—28; 2. Kor. 4, 10. 11. 14; 5, 15. 16; 13, 4; Phil. 3, 10; Kol. 2. 12; 3, 1 u. ſ. w. Welches Verſtändniß Luthers kann man ſich in dieſem wichtigen Punkte von Theologen verſprechen, welche als Exegeten des N. T. z. B. in der für dieſe Lehre claſſiſchen Stelle Röm. 4, 25, von dem Gegenſatz des παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα und des ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν nichts anderes zu ſagen wiſſen, als, wie ſelbſt ein de Wette, daß er „mehr im Parallelismus, als in der Sache ſelbſt Grund hat", in der Vorausſetzung nämlich, daß nach der Lehre des Apoſtels „der Opfertod Jeſu für ſich ſelbſt ſchon (auch ohne die Auferſtehung) Grund unſerer Rechtfertigung ſei", die Auferſtehung aber nur „uns mit einem freudigen Gefühl erfüllt", „als", ſo könnte man etwa mit Neander's, auf demſelben Mißverſtändniß beruhenden Worten fortfahren, „als thatſächlicher" oder „objectiver Beweis der von ihm verliehenen Befreiung?" — Ich erwähne dieſe Irrungen, welche auf dem Weg wiſſenſchaftlicher Exegeſe zu berichtigen hier freilich der Ort nicht iſt, aus dem Grunde, weil ich auf den unheilvollen Einfluß aufmerkſam zu machen wünſche, den die Anſelmiſche Theorie auch auf die Bibelerklärung geübt hat. Und dies zwar gerade in der jüngſten Zeit, da man ihre dogmatiſche Unhaltbarkeit einzuſehen beginnt; denn die ältere Exegeſe hat ſich noch geraume Zeit frei davon gehalten, auch nachdem jene Theorie bereits aufgeſtellt war, und hat jene Stellen viel beſſer erklärt, als die neuere es zu thun pflegt (vrgl. auch Anm. l.). Daß nämlich nur die Anſelmiſche Satisfactionstheorie die Schuld jener verkehrten Anſicht des Verhältniſſes zwiſchen dem Tod und der Auferſtehung Chriſti trägt, dies wird demjenigen leicht einleuchten, der ſich durch eigenes Studium der Kirchenväter überzeugen will, wie ihre Anſicht dieſes Verhältniſſes durchgehends und ohne Ausnahme dieſelbe iſt mit jener, die, wie ich ſogleich zeigen werde, mit ungleich größerer Energie allerdings als irgend einer von ihnen, Luther gepredigt hat, und wie ſie dieſer beſſern Anſicht entſprechend eben ſo durchgehends auch die dieſen Punkt betreffenden Bibelſtellen zu erklären pflegen.

kk. (zu §. 124.)

Non est laus fidei Christianorum, quia credunt mortuum Christum, sed quia credunt resurrexisse Christum. Nam mortuum et paganus credit, et tibi pro crimine objicit, quia in mortuum credidisti. Quae igitur laus tua? Credere, resurrexisse, et sperare, te resurrecturum esse per Christum; haec est laus fidei. — Dieſe Worte des Auguſtinus (in Ps. 101, 2. vergl. c. Faust. 29), die ich in Anknüpfung an den Schluß der vorigen Anmerkung hier anführe, enthalten gleichſam das Thema, welches wir bei Luther in faſt unüberſehbaren Variationen ausgeführt finden. Schon ein Theil der oben in Bezug auf den Kampf mit Teufel, Tod, Geſetz und Sünde, der eben in der Auferſtehung ſeinen vorläufigen Schluß erreicht, angeführten Stellen gehört auch hierher. Von andern erwähne ich zuvörderſt eine ſolche, die eine ausdrückliche Definition der Auferſtehung in jenem ächt apoſtoliſchen Sinne

enthält. Filium David sedere a dextris Dei, est filium Dei resurgere a mortuis. (Opp. ed. Jen. I, fol. 468). Sodann aus der ſchon erwähnten Coburger Predigt: „Und ſolches alles hat ausgerichtet die Auferſtehung des Herrn. Darum preiſet ſie auch S. Paulus ſo herrlich. Am Charfreitag iſt Chriſtus in unſere Sünde getreten und geſtorben; aber jetzt wird das Bild tröſtlicher; da ſieht man keine Sünde, keinen Tod, auch keine Wunden noch Male mehr an ihm. — So ſiehe nun Chriſtum an, ſo wirſt du ſehen, daß er viel anders ſieht, denn am Charfreitag am Kreuz. Dort waren ſie alle mit Haufen, Sünde, Tod und Teufel, und legten ſich an den armen Chriſtum: jetzt liegen ſie alle gefangen und gebunden unter ſeinen Füßen, das nun eitel Zeichen des ewigen Lebens, Seligkeit und Gerechtigkeit an Chriſto ſind." (WW. XII, S. 623). Ferner aus der Kirchenpoſtille: „Chriſtus hat den Tod und unſere Sünden hinweg genommen und mit ſeiner Auferſtehung uns gerecht gemacht." (WW. XIII, S. 467). „Dieſer Artikel der Auferſtehung iſt der vornehmſte, darauf endlich unſer Heil und Seligkeit ſteht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne alle Frucht wären." (Ebendaſ. S. 497). „Wir alle ſehen, daß es den Apoſteln am Größeſten gefehlt hat. Darum drückt der Herr aus, worin ſie nicht geglaubt haben, und was ihnen gefehlt habe, und iſt die Sache, daß ſie nicht die Auferſtehung Chriſti vom Tode geglaubt haben. — Was iſt denn nun glauben an die Auferſtehung Chriſti, daran ſo viel gelegen iſt, darum die Jünger ungläubig und glaublos werden geheißen, und ſollte ſie auch nicht helfen, was ſie ſonſt geglaubt hätten? Glauben die Auferſtehung Chriſti iſt nichts anderes, denn glauben, daß wir einen Verſöhner vor Gott haben, welcher Chriſtus iſt, der uns Gott dem Vater angenehm und fromm macht. — Das heißt nun glauben an die Auferſtehung Chriſti, wenn wir glauben, wie geſagt iſt, daß Chriſtus unſere Sünde und der ganzen Welt auf ſeinen Hals genommen hat, daneben den Zorn des Vaters, und daß er ſie beide in ſich ſelbſt erſäuft, wodurch wir vor Gott verſöhnt und ganz fromm geworden ſind. — Iſt Chriſtus nicht vom Tode auferſtanden, ſo haben ihn die Sünde und Tod verſchlungen und erwürgt, ſintemal wir uns ſelber von unſerer Sünde nicht entledigen können. Darum nahm ſie Jeſus Chriſtus auf ſich, auf daß er Sünde, Tod und Hölle mit Füßen träte und ihr Herr würde. Iſt er aber nicht auferſtanden, ſo hat er die Sünde nicht überwunden, ſondern er iſt von der Sünde überwunden. Iſt er aber von der Sünde überwunden, ſo iſt er nicht auferſtanden; iſt er aber nicht auferſtanden, ſo hat er uns nicht erlöſt, ſo ſeid ihr noch in Sünden," (XIV, S. 644 ff.). Die Predigt, aus welcher die letzten Anführungen entnommen ſind, fehlt in der letzten bei Luthers Leben erſchienenen Ausgabe der Kirchenpoſtille. Aber auch die Predigt, welche dort an ihrer Stelle eingeſchaltet iſt, enthält die Worte: „Biſt du ein Chriſt, ſo ſollſt du ja glauben und nicht zweifeln, daß Chriſtus für dich geſtorben und durch ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt deine Sünde, Tod und Hölle überwunden und verſchlungen habe" (S. 658). Beſonders liebt es Luther, wie wir gleichfalls ſchon Beiſpiele davon angetroffen haben, die Auferſtehung Chriſti unter dem Bilde einer Durchbrechung der Gefängnißmauern zu verſtehen, in welche Geſetz, Tod und Teufel das menſchliche Geſchlecht eingeſchloſſen haben. Er bezieht hierauf den als Prädicat des Meſſias gedeuteten Ausdruck הַפֹּרֵץ Mich. 2, 13. (WW. XII, S. 492 u. öfters) und

fragt zu der Stelle Eph. 4, 8. (Pf. 68, 19): „Was ist das für ein Gefängniß, Stock oder Thurm? Es ist nicht ein solch Gefängniß, Stock oder Thurm, so der Henker oder Stadtknecht hat. Denn darum ist's Christo nicht zu thun, darum ist er in die Höhe gefahren und sitzet zur Rechten der Majestät, daß er das ewige Gefängniß vor Gott fange. Wäre er nicht in die Höhe gefahren und hätte er nicht das Gefängniß gefangen geführt, so müßten wir ewig gefangen sein. Aber er ist in die Höhe gefahren, und hat das große, hohe, tiefe Gefängniß vor Gott gefangen, nämlich die Sünde in die Sünde, den Tod in den Tod, die Hölle in die Hölle" (XVI, S. 290). „Dies Gefängniß haben Einige gedeutet dahin, daß er die heiligen Allväter habe aus der Vorburg der Höllen genommen. Aber damit ist dem Glauben nicht geholfen, denn es beut dem Glauben nichts Sonderliches. Darum müssen wir dies einfältig verstehen, daß er meine die Gefängniß, die mich führt und gefangen nimmt." (XIV, S. 643). „Nun lebt dieser Herr, dieser Ueberwinder und Durchbrecher der Höllen, des Todes und des Gesetzes in einem andern Leben. Dieses ist die Abschaffung des Gesetzes, welches für ein anderes Leben und Herrschaft gehört. Nachdem diese Bande, die Gesetze der Höllen, der Sünde, des Todes zerrissen sind, so hat er das ganze Gesetz aufgehoben. Er lebt in einer andern und weit größern Freiheit; er ist unter dem Verschluß gewesen, aber er ist aus demselben herausgerissen worden und in ein ander Leben oder Welt eingegangen" (VII, S. 397).

II. (zu §. 127.)

„Christus hat überwunden die Sünde, den Tod, die Hölle und den Teufel. Also geschieht das alles in dem, der solches begreift, fest glaubt und vertraut, daß er wird in Christo Jesu ein Ueberwinder der Sünde, des Todes, der Hölle und des Teufels" (WW. XII, S. 576). „Wie mich der Vater auferweckt hat", so läßt er anderwärts (X, S. 70) Christus zu den Seinigen sagen, „und ich den Tod gefressen habe, also will ich auch in euch den Tod fressen, daß ihr durch den Glauben an mich des Todes Herren sein sollt, und nicht fürchten die Welt, Teufel noch Hölle und ihren Trotz." Und so ist es denn eine ganz gewöhnliche Redewendung bei Luther, von dem Glauben ganz dieselben Dinge zu prädiciren, wie von Christus selbst, in der Voraussetzung daß ihm die lebendige und lebengebende Kraft der Auferstehung Christi innewohnt, ja daß er selbst diese Kraft der Auferstehung ist. „Darum schickt auch Gott dem Glauben zu, daß er nicht mit geringen Dingen muß zu schaffen haben, sondern solches, das alle Welt nicht leiden mag, als den Tod, Sünde, Welt und Teufel. Denn alle Welt vermag nicht zu stehen wider den Tod, sondern fleucht und erschrickt dafür und wird auch von ihm überwunden; aber der Glaube steht fest und legt sich wider den Tod, der alle Welt frißt, und gewinnt ihm an, und verschlingt den unsättigen Lebensfresser. Also auch u. s. w. — Ist's nun nicht ein allmächtig unaussprechlich Ding um den Glauben, der solche mächtige Feinde alle bestehen kann, und den Sieg erlangen, daß wohl S. Johannes sagt (1. Joh. 5, 4): Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, euer Glaube?" (XIII, S. 370 ff.). „Also kann der Glaube die Dinge, so stracks sie wider einander sind, vergleichen, und ist nicht ein schlechter, bloßer oder kalter Wahn oder Gedanke, wie die Sophisten sagen, sondern seine Kraft ist, daß er den Tod erwürgt, die Hölle verdammt, der

Sünde eine Sünde und dem Teufel ein Teufel iſt." (II, S. 326). „Derohalben ſo iſt die Auferſtehung Chriſti unſere Gerechtigkeit und Leben, nicht allein dem Exempel nach, ſondern auch vielmehr in der Kraft und Macht." (X, S. 460). „Kannſt du, Teufel, trotzen und toben auf deinen Tod, Feuer, Waſſer, Peſtilenz und Hölle, ſo können wir trotzen auf dieſen Herrn Chr., der dich überwunden hat, und kann dich wiederum würgen und in die Hölle ſtoßen, und uns lebendig aus deinem Rachen reißen. Darum friß uns, wie du kannſt, oder jage uns dem Tod in Rachen; aber bald ſollſt du ſehen und fühlen, was du gemacht haſt, und wollen dir wieder ein Gerumpel im Bauche anrichten, und durch die Ribben reißen, daß du lieber ſollteſt einen Thurm, ja einen ganzen Wald verſchlungen haben. Denn du haſt zuvor auch einen gefreſſen — — aber jetzt trotzt er mit dir wieder, und iſt dein Tod und Hölle worden, und wird dich bald durch uns vollends ſtürzen am jüngſten Tage." (X, S. 363). — Ganz beſonders auch gehört hierher die bedeutende, den Gegenſatz zur Anſelmiſchen Theorie auch hier beſonders klar hervortretenlaſſende Stelle zu Jeſ. 53, 11. „Chriſtus iſt geſtorben und wiederum auferſtanden, und wird hinfort nicht ſterben. Röm. 6, 9. Wozu denn nun? Was iſt die eigentliche Endurſache dieſes Reiches? Um der Uebertretung willen meines Volkes, welche ihre Plage war. Er ſitzt in ſeinem Reiche nicht müſſig, noch um ſeinetwillen, ſondern nachdem er zur Rechten Gottes erhöht iſt, richtet er die Welt, und hat die Gabe des Geiſtes ausgegoſſen. (Citat von Joh. 16, 7). Derowegen iſt er weggeriſſen und von der Erde ausgerottet worden, auf daß er die Kraft und Wirkung dieſes ſeines Leidens ausübte, damit er uns nämlich befreite, nicht nur allein nach der Gnade, ſondern nach der Gabe zur Erneuerung unſerer Natur. (Pſ. 68, 19). Deswegen ſitzt er zur Rechten Gottes des ewigen Vaters, daß er nach der Sendung des h. Geiſtes nicht nur uns heile durch die Zurechnung, da uns die Vergebung der Sünden wegen ſeines Todes geſchenkt wird, ſondern daß er auch kräftig ſei in uns, und uns von der Sünde zur Gerechtigkeit bringe, Leib und Seele heile, nicht allein durch Erlaſſung, ſondern auch durch eine gänzliche Hinwegnehmung der Sünde. — Der Sohn Gottes, dieſer Herr und Erlöſer Jeſus Chr., hat nicht allein die Vergebung der Sünden und die Verſöhnung durch ſein Leiden verdient, ſondern auch die Gabe, weil durch Chriſtum nicht allein die Gnade gegeben, ſondern auch die Wahrheit worden iſt. (Joh. 1, 17). In Chriſto iſt keine Täuſcherei, daß nur die Gnade erlangt ſei. Ja, es wird auch die Sünde ausgefegt." (VII, S. 399). — Wie innig ſich für Luthers Glaubensanſchauung die Auferſtehung Chriſti mit unſerer geiſtigen und dieſe wiederum mit der Gewißheit unſerer leiblichen Auferſtehung verſchlang, zeigt u. A. ſeine Auslegung von Hoſ. 6, 2. „So du dieſe Worte mit Fleiß erwägſt, zeigen ſie an, daß der Prophet mit klaren Worten rede von der Auferſtehung Chriſti, und dies der Spruch ſei, welchen S. Paulus 1. Kor. 15, 4 rufet. — Aber du möchteſt ſagen: er rede nicht von Chriſti Auferſtehung oder Zukunft im ewigen Leben, ſondern von unſerer Auferſtehung. Denn uns, ſpricht er, wird er lebendig machen nach zween Tagen. Antwort: eben daſſelbe ſollen wir mit Fleiß behalten, denn er mit dieſer Weiſe den Nutzen der Auferſtehung Chriſti anzeigt,

Denn Chriſtus allein iſt, der nach zween Tagen wieder lebendig gemacht, und am dritten Tage von den Todten auferſtanden iſt. Der Prophet aber zeigt an, daß der Nutzen dieſer Auferſtehung auch uns zugehöre; derohalben er Chriſti Leben zu unſerm Leben, und ſeine Auferſtehung zu unſerer Auferſtehung macht. — Wir ſollen aber großen Fleiß anwenden, daß wir auf dieſe Weiſe die Auferſtehung Chriſti uns zueignen, auf daß, wenn du hörſt, daß Chriſtus am dritten Tage ſei auferſtanden, du gewißlich dafür halteſt, daß du zugleich mit ihm auferſtanden biſt. Wie es denn in Wahrheit alſo iſt, ob es wohl noch nicht offenbart iſt." (VIII, S. 74). Und zu 1. Kor. 15, 17. „S. Paulus leibt Chriſti und unſere Auferſtehung in einander, von Anfang der Welt bis ans Ende. Von Chriſti Auferſtehung nehmen Adam, Eva und alle Heiligen vom Anbeginn der Welt bisher Kraft und Macht, daß ſie auferſtehen. Darum faßt er's zuſammen, und redet gleich, als wär's eine Auferſtehung. — Wer zugiebt, daß Chriſtus von den Todten ſei auferſtanden, der kann mit keiner Weiſe wehren, daß wir nicht auch auferſtehen ſollten u. ſ. w. (X, S. 444). „Chriſtus hat nicht allein für ſeine Perſon den Tod überwunden und iſt von den Todten auferſtanden, ſondern du mußt es ſo aneinander hängen, daß es uns gelte, und auch wir in dem Resurrexit ſtehen und gefaßt ſind*), und um und durch daſſelbige auch auferſtehen, und mit ihm ewiglich leben müſſen, daß ſchon unſere Auferſtehung und Leben in Chriſto angegangen iſt, und ſo gewiß, als wäre es ſchon gar geſchehen, ohne daß es noch verborgen und nicht offenbar iſt." (XVI, S. 235). — Es bedarf wohl keiner beſondern Bemerkung, daß bei dieſem Zuſammenhang, welcher durch den zwiſchen beiden vermittelnden Glauben zwiſchen der Auferſtehung Chriſti und unſerer Auferſtehung geſetzt wird, ganz beſonders jene Naturkraft des Glaubens in Anſpruch genommen wird, von der ich oben (79 ff. Anm. t.) zeigte, wie nothwendig dieſelbe in dem Zuſammenhange von Luthers Lehre begründet iſt. Aus Luthers früherer Zeit finden ſich übrigens Aeußerungen, die, wie ähnliche ſchon bei Auguſtinus, Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti geradezu als ſinnbildliche Darſtellungen deſſen bezeichnen, was in uns ſelbſt bei der Ertödtung des alten Menſchen und der Geburt des neuen ſich ereignet (z. B. bei Löſcher I, S. 668).

mm. (zu §. 135.)

Wie vorhin (Anm. ii.), ſo glaubte ich es auch hier der Vollſtändigkeit des Zuſammenhanges, in welchem Luthers Lehre von Chriſti Auferſtehung gefaßt ſein will, ſchuldig zu ſein, bei ihrer Darlegung mit einigen Worten auf den in neuerer Zeit ſo ſehr verkannten Thatbeſtand der bibliſchen Erzählungen hinzuweiſen, mit welchem Luthers Auffaſſung dieſes Factiſchen, wie paradox, ja abenteuerlich ſie auch jenen Neueren auf ihrem Standpunkte erſcheinen mag, doch in beſter Uebereinſtimmung ſteht. Ich weiß ſo gut als einer, wie entfernt Luther und ſein ganzes Zeitalter von jeder kritiſchen Behandlung jener Erzählungen war, und bin auch keineswegs gemeint, ſeine Auffaſſung in all der Buchſtäblichkeit, mit der ſie bei dem überlieferten Worte ſtehen bleibt und daſſelbe in allen Einzelheiten gelten läßt, ohne auch nur einen Verſuch zur Beſeitigung der auffallendſten Widerſprüche zu wagen, zu der meinigen zu

*) Wer denkt hier nicht an Jac. Böhme's „in das Fiat gefaßt ſein?"

machen. Aber da es bei dem jetzt herrſchenden Vorurtheile nicht anders kommen kann, als daß gerade dieſe buchſtäbliche Haltung ſeiner Anſicht ihm in den Augen derer, welche zur Integrität des „hiſtoriſchen" Chriſtus eine andere Vorſtellung der Auferſtehungsgeſchichte gehörig meinen, den Vorwurf einer Verkennung des Geſchichtlichen zuzieben müßte, wenn ſie es nicht aus Scheu vor ſeinem Anſehen klüglicherweiſe vorzögen, die Augen davor zu verſchließen: ſo hielt ich es für angemeſſen, hier meinerſeits gegen dieſen Vorwurf Verwahrung einzulegen, in der Ueberzeugung allerdings, daß auch dieſe unkritiſche Buchſtäblichkeit noch immer der hiſtoriſchen Wahrheit viel näher bleibt, als die Erfindungen, welche unter dem Vorgeben unbefangener Geſchichtsauffaſſung die Neueren an ihre Stelle geſetzt haben. — Daß der Auferſtandene ſeinen Jüngern nur in Geſichten erſchienen ſei, iſt die klare Ausſage ſowohl der evangeliſchen Berichte, als auch, noch klarer und unzweideutiger, des Apoſtels Paulus (1. Kor. 15); und eben ſo klar iſt, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller ſämmtlich ſeiner Verklärung nicht erſt von dem Augenblicke der von Lukas und in den unächten Schlußworten des Marcus erzählten, den übrigen neuteſtamentlichen Schriftſtellern ſämmtlich, und auch noch den apoſtoliſchen Vätern, ja ſelbſt noch dem Märtyrer Juſtinus unbekannten Himmelfahrt datiren. Dies einzugeſtehen, iſt unter den Thaten der Aufrichtigkeit gegen ſich ſelbſt, zu denen unſere gegenwärtige Theologie ſich entſchließen muß, wenn ſie noch irgend einen Anſpruch auf das Vertrauen wiſſenſchaftlich gebildeter Zeitgenoſſen machen will, ohne Zweifel eine der erſten und unerläßlichſten. Welches kritiſche Verfahren dann weiter an dieſes Eingeſtändniß zur Ermittelung des Thatſächlichen in jenem wunderbaren Ereigniſſe zu knüpfen iſt, gehört nicht hierher.

nn. (zu §. 138.)

Luthers Erklärungen in dem „Bekenntniß vom Abendmahl Chriſti" ſind zwar bekannt genug, aber ſie dürfen hier um ſo weniger fehlen, je mehr noch immer die Theologen aller Parteien ſich gegen ihren Inhalt verblenden. „Zum Andern iſt ein Ding an einem Ort definitive, unbegreiflich (im Gegenſatze der des circumscriptive oder localiter, welches als die erſte Art des Daſeins an einem Orte oder in einem Raume bezeichnet worden war), wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte iſt, und ſich nicht abmißt nach dem Raum des Ortes, da es iſt, ſondern kann etwa viel Raumes, etwa wenig Raumes einnehmen. Alſo ſagen ſie, ſind die Engel und Geiſter an Stätten oder Oertern. Denn alſo kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hauſe oder Stadt ſein; wiederum kann er in einer Kammer, Lade oder Büchſe, ja in einer Nußſchale ſein. Der Ort iſt wohl leiblich und begreiflich, und hat ſeine Maſſe nach der Länge, Breite und Dicke; aber das, ſo drinnen iſt, hat nicht gleiche Länge, Breite und Dicke mit der Stube, darin es iſt; ja es hat gar keine Länge oder Breite. — Auf ſolche Weiſe war der Leichnam Chriſti, da er aus dem verſchloſſenen Grabe fuhr, und zu den Jüngern durch verſchloſſene Thüren kam, wie die Evangelia zeigen. Denn da iſt kein Meſſen und Begreifen, an welchem Ort ſein Haupt und Füße ſind geweſen, da er durch die Steine fuhr, und mußte doch ja hindurch. Da nahm er keinen Raum, ſo gab ihm der Stein auch keinen Raum, ſondern der Stein blieb Stein, ganz und feſt wie vor, und ſein Leib blieb auch

ſo groß und dick, als er zuvor war. Er konnte doch daneben, wenn er wollte, ſich auch begreiflich an Orten ſehen laſſen, da er Raum nahm von dem Ort, und ſich abmeſſen ließ nach ſeiner Größe. — Noch kann's keine Vernunft begreifen, wie ſein Leib und der Stein zugleich an einem Orte ſind, da er hindurch fährt, und wird hier der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Chriſti Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hier die Vernunft blenden und ſie aus der leiblichen begreiflichen Weiſe heben in die andere unbegreifliche Weiſe, die ſie nicht verſtehen und doch nicht läugnen kann." (WW. XIX, S. 461 ff.). „Ein Chriſt ſieht, fährt und hört durch eine eiſerne Mauer, ſo hell und leicht, als ich durch die Luft oder Glas ſehe oder höre, — wie denn das die Engel und Poltergeiſter wohl beweiſen, und Chriſtus auch im verſiegelten Stein und verſchloſſener Thüre bewieſen hat." (Ebendaſ. S. 465). — Hier alſo iſt mit dieſer Erwähnung der „Poltergeiſter" ausdrücklich aus dem Munde der größten menſchlichen Autorität, welche die orthodoxe Theologie kennt, die Behauptung ausgeſprochen, welche man mit ketzerrichtender Miene dem Verfaſſer des Gegenwärtigen zum Vorwurf gemacht, trotz ſeiner ausdrücklichen Erklärung (Evangeliſche Geſchichte, Leipz. 1838. Bd. II, S. 437); „In keinem Falle kann unſere Meinung dieſe ſein, die Erſcheinungen des auferſtandenen Chriſtus ohne Weiteres mit andern, ſei es wirklichen oder als möglich gedachten Geiſtererſcheinungen unter einen Geſichtspunkt ſtellen zu wollen." Der in der vorigen Anmerkung gedachten, jetzt ſo beliebten Anſicht über den vermeintlich von Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung mit den Jüngern gepflogenen „Umgang" widerſpricht ausdrücklich die Erklärung der Worte Joh. 20, 17 (WW. X, S. 308): „Wie ſoll ich das verſtehen? Soll Magdalena ihn zu allererſt anrühren, wenn er aufgefahren iſt? Meinte ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, ſo müßte er herniederfahren, auf daß er angerührt würde; wenn er zum Vater aufgefahren wäre, ſo könnte er nicht mehr angerührt werden. Antwort: alſo ſollſt du es verſtehen. Chriſtus hat mit dieſen Worten der Maria Meinung ſtrafen wollen, und anzeigen, daß dieſelbe falſch und unrecht ſei. Ihre Meinung aber war dieſe, ſie verſtand des Herrn Auferſtehung alſo, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor; gleichwie Lazarus, der Witwe Sohn zu Nain, und die Tochter des Oberſten der Schule und andere Todte mehr, nachdem ſie von Chriſtus auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und tranken, wie vor. Alſo meinte ſie auch, Chriſtus wäre durch ſeine Auferſtehung wieder ins ſterbliche Leben gekommen, wie vor; darum will ſie ihn auch alſo anrühren, daß ſie ſich mit ſeiner leiblichen Gemeinſchaft ergötze, ihn küſſe, mit ihm aufs Freundlichſte umgehe, und ihm diene wie vor. Aber der Herr will ſeine Auferſtehung auf die Weiſe nicht verſtanden haben; darum ſpricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren. Als wollte er ſagen: ich bin nicht darum von den Todten auferſtanden, daß du mich anrührſt und küſſeſt wie vor. So bin ich auch nicht mehr in dem Weſen und Leben wie vor. Ich bin durch meine Auferſtehung nicht wieder in das vorige Leben und Weſen getreten, daß ich daſſelbe gebrauche, wie Lazarus und Andere. — Will alſo der Herr mit dieſen Worten anzeigen, daß ſeine Auferſtehung eine andere Meinung habe, denn Lazarus und der Anderen, ſo von den Todten auferweckt ſind, nämlich daß er dadurch auffahre gen Himmel und das Reich

einnehme als ein König und Herr über Alles. Als wollte er zur Maria ſagen: es iſt mir nicht um dein Anrühren zu thun, ſondern daß du glaubeſt, ich ſei dadurch in ein anderes Weſen kommen."

oo. (zu §. 139.)

„Zum dritten iſt ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das iſt, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten iſt, und alle Orte füllt, und doch von keinem Ort abgemeſſen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es iſt. Dieſe Weiſe wird allein Gott zugeeignet, wie er ſagt im Propheten Jeremia: ich bin ein Gott von nahe und nicht von fern, denn Himmel und Erde fülle ich. Dieſe Weiſe iſt über alles Maaß, über unſere Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Wort behalten werden. — Nun aber Chriſtus ein ſolcher Menſch iſt, der übernatürlich mit Gott eine Perſon iſt, und außer dieſem Menſchen kein Gott iſt, ſo muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weiſe ſei und ſein möge allenthalben, wo Gott iſt, und alles durch und durch voll Chriſtus ſei, auch nach der Menſchheit: nicht nach der erſten begreiflichen Weiſe, ſondern nach der übernatürlichen göttlichen Weiſe. Denn hier mußt du ſtehen und ſagen: Chriſtus nach der Gottheit, wo er iſt, da iſt er eine natürliche göttliche Perſon und iſt auch natürlich und perſönlich daſelbſt: wie das wohl beweiſt ſeine Empfängniß im Mutterleibe. Denn ſollte er Gottes Sohn ſein, ſo mußte er natürlich und perſönlich im Mutterleibe ſein und Menſch werden. Iſt er nun natürlich und perſönlich wo er iſt, ſo muß er daſelbſt auch Menſch ſein. Denn es ſind nicht zwo zertrennte Perſonen, ſondern eine einige Perſon. Wo ſie iſt, da iſt die einige unzertrennte Perſon. Und wo du kannſt ſagen: hier iſt Gott, da mußt du auch ſagen, ſo iſt Chriſtus der Menſch auch da. — Und es ſollte mir ein ſchlechter Chriſtus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menſchliche Perſon wäre, und an allen andern Orten müßte er allein ein bloßer abgeſonderter Gott und göttliche Perſon ſein, ohne Menſchheit. Nein Geſell, wo du mir Gott hinſetzeſt, da mußt du mir die Menſchheit mit hinſetzen. Sie laſſen ſich nicht ſondern und von einander trennen, es iſt eine Perſon worden, und ſcheidet die Menſchheit nicht ſo von ſich, wie Meiſter Hans ſeinen Rock auszeucht und von ſich legt, wenn er ſchlafen geht. Denn, daß ich den Einfältigen ein grob Gleichniß gebe: die Menſchheit iſt näher vereinigt mit Gott, denn unſere Haut mit unſerem Fleiſche, ja näher denn Leib und Seele. Nun, ſo lange der Menſch lebt und geſund, iſt Haut und Fleiſch, Leib und Seele, ſogar ein Ding und Perſon, daß ſie nicht mögen zertrennt werden, ſondern wo die Seele iſt, da muß der Leib auch ſein, wo das Fleiſch iſt, da muß die Haut auch ſein. — Alſo kannſt du auch nicht die Gottheit von der Menſchheit abſchälen, und ſie etwa hinſetzen, da die Menſchheit nicht mit ſei. Denn damit würdeſt du die Perſon zertrennen, und die Menſchheit zur Hülſen machen, ja zum Rock, den die Gottheit aus- und anzöge, darnach die Stätte oder Raum wäre, und ſollte alſo der leibliche Raum hier ſo viel vermögen, daß er die göttliche Perſon zertrennt, welche doch weder Engel noch alle Creatur mögen zertrennen. — Du mußt das Weſen Chriſti, ſo er mit Gott eine Perſon iſt, gar weit außer den Creaturen ſetzen, ſo weit als Gott draußen iſt. Wiederum ſo tief und nahe in alle Creatur ſetzen, als Gott drinnen iſt." (WW. XIX, S. 462 ff.).

— Ich habe dieſe Stelle, ſo bekannt auch das Allgemeine ihres Inhalts iſt, ausgezogen, und ſollte vielleicht auch noch einen Theil des Dazwiſchengeſagten und des Nachfolgenden hinzufügen, um dieſen Punkt von Luthers chriſtologiſcher Lehre, auf den mir im Zuſammenhange des Gegenwärtigen ſo viel ankommt, da er, wie ich zeigen werde, den Nerv ſeines Gegenſatzes zur reformirten Lehre enthält, ganz in ſein rechtes Licht zu ſtellen. In ein ſolches geſtellt zu werden, bedarf er nämlich um ſo mehr, je geneigter heut zu Tage wohl Viele ſind, in den Argwohn einzuſtimmen, den ſchon ſein Gegner Zwingli äußerte, daß nur die Hitze des Streites über das Abendmahl Luthern zu dieſer paradoxen Behauptung von der Allgegenwart des Leibes Chriſti verleitet haben möge. Hat man in dem Streit über dieſe Behauptung hauptſächlich die Lutheraner der Schule vor Augen, unter denen ſich zuerſt Joh. Brenz mit aller Leidenſchaft des Fanatismus auf dieſen Lehrartikel warf: ſo kann ſolcher Argwohn nicht befremden; denn dort fehlt ihr in der That alle innere Nothwendigkeit. Aber den Worten Luthers gegenüber ſollte er, meine ich, allerdings verſchwinden, wenn ſich auch nicht läugnen läßt, daß in dem Zuſammenhange jener Schrift dieſelben nur die Beſtimmung haben, der Lehre von der weſentlichen Gegenwart des Fleiſches und des Blutes Chriſti im Abendmahl als Unterſtützung zu dienen, und daß weder früher noch ſpäter Luther ſich mit gleicher Beſtimmtheit und Ausführlichkeit über die Vorſtellung der Ubiquität, ſofern dieſelbe ausdrücklich auf den Leib Chriſti bezogen wird, ausgeſprochen hat. Denn noch in der Schrift gegen Carlſtadt ſcheint er, nahe am Schluß, zwiſchen dem „ganzen Chriſtus, das iſt ſeinem Reiche", und „ſeinem Leibe, als einem Stück ſeines Reichs und des ganzen Chriſtus", in dem Sinne zu unterſcheiden, daß nur dem erſtern die eigentliche Allgegenwart zugeſprochen wird (WW. XIX, S. 223); und daß er nach dem erſten Streite mit Zwingli nicht wieder ausdrücklich darauf zurückgekommen iſt, hat u. A. Planck bemerkt (Geſchichte der Entſtehung ꝛc. des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, Bd. VI, S. 787 ff.), der aber, abhold jener Vorſtellung, wie er es iſt, zu viel daraus ſchließen will. Ich glaube durch den Zuſammenhang der Sätze des Textes gezeigt zu haben, welch ein weſentliches Glied die letztere in dem organiſchen Ganzen von Luthers Glaubensanſchauung ausmacht, und freue mich, auch bei Schenkel (Bd. I, S. 317) die Anſicht als irrig bezeichnet zu finden, „daß die lutheriſche Abendmahlslehre die lutheriſche Chriſtologie erzeugt habe."

pp. (zu §. 141.)

Den Beweis dieſes Satzes giebt eine Menge der bereits im Obigen angeführten Stellen. Doch möge hier noch auf einige aufmerkſam gemacht werden, welche ihn mit beſonders klaren Worten geben. „Soll dieſer Same Abrahams (1. Moſ. 22, 18) ſolchen ſtarken, thätlichen Segen geben und ſchaffen unter den Heiden, ſo wird er nicht müſſen ein lauterer Menſch ſein, der nicht mehr könne denn guten Morgen zu uns ſagen, welches alle Menſchen können, ſondern muß der rechte, natürliche, ewige Gott ſein, der ſolchen Segen gewaltiglich in der Hand habe. Denn Sünde und Tod aufheben, Gerechtigkeit und Leben geben, ſind nicht Menſchen- noch Engelwerke, ſondern allein der ewigen göttlichen Majeſtät, Schöpfers Himmels und der Erden" (WW. IV, S. 327). „Iſt er allein ein purer lauterer Menſch, ſo ſind wir der Oſtern und Pfing-

ſten nichts gebeſſert, d. h. er hat uns durch ſeine Auferſtehung nicht gebeſſert, noch uns den h. Geiſt geſandt" (IX, S. 542). „So Chriſtus allein ein bloßer Menſch wäre, ſo hätte ihn der Tod eben ſo wohl gewürgt, als alle andere Menſchen. Auch hätte ihm nicht geholfen, daß er von einer Jungfrau geboren iſt. Denn es iſt viel wunderbarlicher, daß Gott die Eva aus einer Ribbe macht, denn daß eine Jungfrau gebären ſoll. Darum hätte weder Teufel noch Tod darnach gefragt, daß er von der Jungfrau Maria geboren wäre. Aber das thuts, daß die Jungfrau Maria nicht allein einen Sohn trägt, ſondern einen ſolchen Sohn, der vor der Welt geboren iſt. Darum iſt der Teufel und Tod, und das ganze Teufelsreich überwunden, ſintemal ſie ſich an einen ſolchen Menſchen gehängt haben, der, ehe denn die Welt war, ſeinen Ausgang oder Geburt gehabt hat" (XV, S. 84). „Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus. Es habe den Geſang gemacht, wer da wolle, ſo muß er einen hohen und chriſtlichen Verſtand gehabt haben, daß er dies Bild ſo fein artlich abmalt, wie der Tod das Leben angegriffen, und der Teufel auch mit auf das Leben zugeſtochen habe. Nun, das Leben, unſer Herr Jeſus Chriſtus, hat ſich laſſen tödten. Aber der Tod traf ihn nicht an. Denn das Leben in dieſer Perſon war ewig. Solches ſah der Tod nicht, daß hinter dem ſterblichen Leibe eine ewige Macht und göttliche Kraft ſollte verborgen ſein. Verſieht alſo das Spiel und vergreift ſich in der Perſon, die nicht konnte ſterben, und ſtarb doch gleichwohl. Denn obwohl die menſchliche Natur in Chriſto wahrhaftig todt war, ſo war doch die göttliche Natur in ihm unſterblich, wiewohl ſie zur Zeit ſeines Leidens und Sterbens ganz in ihm verborgen und, wie die alten Lehrer ſagen, ſtill gelegen, und ſich nicht hervor gethan und geleuchtet hat; und eben darum, auf daß dieſe Perſon ſterben könnte. Da hat nun der Tod ausgerichtet, ſo viel er konnte, und mochte nicht weiter. Aber im Würgen muß er ſelber ſterben und verſchlungen werden, und der getödtete Chriſtus ewig leben" (XV, S. 252).

qq. (zu §. 144.)

Ueber das Verhältniß Luthers und der Reformatoren ſämmtlich zum Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit hat ſich unter dem Einfluß des modernen Rationalismus das Vorurtheil verbreitet, als ſei es ein ganz äußerliches; jener Begriff nur auf die Autorität der bisherigen Kirche hin, ohne tieferen Zuſammenhang mit der eigenen Glaubensanſchauung, von ihnen aufgenommen. Sogar Werke, wie das ſo viel umfaſſende und reichhaltige von Baur über die Geſchichte der Dreieinigkeitslehre theilen noch dieſes Vorurtheil; nur „das allgemeine conſervative Intereſſe" ſoll nach ihm die proteſtantiſchen Theologen beſtimmt haben, im Gegenſatze gegen die neuerungsſüchtigen Angriffe, welchen dieſe Lehre ausgeſetzt war, ſie mit aller Anſtrengung aufrecht zu erhalten. (Bd. III, S. 398). Mit beſſerer Einſicht hat Schenkel (a. a. O. I, S. 360 f.) darauf hingewieſen, wie es im Geiſt von Luthers Lehre lag, vom Standpunkt ihrer chriſtologiſchen Grundanſchauung aus dem Dreieinigkeitsbegriffe eine neue Geſtaltung zu geben; freilich ſei dieſe Aufgabe nur unvollſtändig von ihr gelöſt worden. Dagegen hat nach der anderen Seite auch Schenkel fehlgegriffen in der Vorausſetzung, daß zum Behuf ſolcher Neugeſtaltung ein gänzliches Abbrechen von der mittelalterlichen Behandlung der Trinitätslehre nothwendig geweſen wäre. Dieſe irrthümliche Vorausſetzung läßt auch ihn den lebendigen

organiſchen Zuſammenhang überſehen, worin gerade in dieſem Punkte der Lehre auch Luther mit der tiefſinnigen, ächt ſpeculativen Ueberlieferung ſteht, die ſich ſeit Auguſtinus durch das ganze Mittelalter fortpflanzt. In dieſer ein bloßes „Schulgezänk, ohne weſentlich theologiſche Bedeutung" erblicken zu wollen, iſt ein baares, aus Unkunde des philoſophiſchen Gehaltes jener Ueberlieferung ſtammendes Mißverſtändniß, worin aber die meiſten Theologen noch jetzt befangen ſind. Ich habe, um das thatſächliche Vorhandenſein ſolches Zuſammenhangs darzuthun, ſchon anderwärts auf die merkwürdige trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit (bei Löſcher, a. a. O. S. 231 f.) hingewieſen, auf deren Bedeutung jetzt auch von anderer Seite aufmerkſam gemacht worden iſt*). Allerdings zeigt dieſe Abhandlung nicht von einer genaueren Kenntniß des Auguſtinus und der ſcholaſtiſchen Theologie; die Terminologie derſelben wird theils geradezu weggeworfen, theils in ſehr freier Weiſe gehandhabt. Aber die Gedanken ſind offenbar im weſentlichen Grunde die nämlichen, wiewohl in ſelbſtſtändiger, eigenthümlicher Weiſe ausgebildet. So iſt es nur eine Umſchreibung des auguſtiniſchen, durch das ganze Mittelalter für die zweite Perſon der Dreieinigkeit gebräuchlich gebliebenen Ausdrucks Intelligentia, wenn Luther von dem Verbum ſagt, es ſei consilium, sapientia, veritas, judicium, cogitatio Dei, und dann noch ferner: est quaedam intellectualis sensatio et intellectualis vita, et intellectualis motio. Auch die Unterſcheidung, die er zur Erläuterung beifügt, iſt dem Sinne des Auguſtinus nicht fremd und öfters von den Scholaſtikern gemacht: distinguo intellectualem creaturam a rationali, quod multis philosophis absurdum videtur, sed tamen scripturae consonum, quia intellectus est secundum scripturas invisibilium et aeternorum, quae beatificant. Eigenthümlich, aber ganz im Geiſte jenes Begriffs der Intelligentia, der in der geſammten altkirchlichen Theologie den Proceß lebendiger Gedanken- und Geſtaltenzeugung in Gott bezeichnet, iſt die folgende weitere Erläuterung durch Analogien, welche durch alle Mittelglieder bis in die unterſte Region des Naturſeins herabſteigen. Sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit: ita animatum per incrementum suum, et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic in se ipso jam sese multiplicat et plurificat, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, sentit, profundit et agit, ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movet, manet idem, et tamen se ipsum multiplicat. So wird von Luther der Ausſpruch motivirt, mit welchem er an die myſtiſche Theoſophie anſtreift: in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio Verbi ex Patre, licet non aequaliter in omnibus. Dieſe processio aber iſt die Sache ſelbſt. Sicut motus (d. h. nach Luthers ausdrücklicher Bemerkung nicht blos der motus localis, ſondern auch aliae species, quibus res ipsa multiplicatur in se ipsa, ut albedo, quantitas) est ipsa essentia rei secundum Aristotelem, (ohne Zweifel iſt hier die ariſtoteliſche Definition der „Entelechie" gemeint): similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum. Accipio autem nascentiam vel

*) In der beachtenswerthen Abhandlung von Diekhof über Luthers früheſter Glaubenslehre, in Neanders u. ſ. w. Zeitſchrift, April und Mai 1852.

incrementum propter penuriam nominum hic pro omni actu animati, sicut motus est omnis actus inanimati, et sensus sensitivi, cogitatio rationis, verbum intellectus. So kommt es zu dem Schluß: Filius Dei est ipsa essentia Dei. Auf demſelben Wege metaphyſiſcher Speculation wird dann auch der Begriff des h. Geiſtes gewonnen. Er verhält ſich zum Sohn, wie Ruhe zur Bewegung, nämlich wie eine ſolche Ruhe, welche durch die Bewegung vermittelt iſt und teleologiſch aus ihr hervorgeht. Semper Deus movetur et semper quiescit, movendo Filius, quiescendo Sp. S. procedit. (Dies hatte freilich Auguſtinus tiefſinniger noch ausgedrückt, wenn er, die Begriffe der Intelligenz und des Willens, die ihm den Sohn und den Geiſt darſtellen, auf das Innigſte ineinanderſchlingend, ſagt: conceptum Verbum et natum id ipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquievit). Auf derſelben trinitariſchen Grundanſicht beruht in einer andern der älteſten Predigten Luthers (Löſcher S. 290) die Beziehung der drei Perſonen auf die nach Plato angenommenen drei Theile der menſchlichen Seele. Hanc trinam partem animae sana: per potentiam Patris quoad irascibilem, per veritatem Filii quoad rationalem, per suavitatem Spir. S. quoad concupiscibilem. — Man mag nun immerhin ſagen, daß Luther durch ſeine ſpätern Erklärungen gegen das Vermögen der menſchlichen Vernunft, den dreieinigen Gott, ſo wie er in ſich ſelbſt iſt, ſpeculativ zu erkennen, dieſe jugendlichen Speculationen zurückgenommen habe. Daran iſt doch nur ſo viel wahr, daß er, durch ſeine praktiſche Thätigkeit von ſelbſtthätiger Speculation zurückgerufen und gegen die bisher in der Kirche geltende Philoſophie mißtrauiſch geworden, ſich in dieſer ſpätern Zeit lieber an das halten mochte, was ihm als unmittelbare Conſequenz ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung von ſelbſt einleuchtete. Aber dieſe Evidenz ſelbſt war in ſeinem Geiſte durch die Ergebniſſe jener Speculation bedingt, in der er ſeinen Geiſt geſchult und auferzogen hatte, und die er auch damals noch wohl zu ſchätzen wußte, wenn er ſie auch nicht mehr als vollkräftig anſah (vergl. die Aeußerungen zu 1. Moſ. 1, 24, WW. I, S. 316. 321). So blieb denn auch in ſpäterer Zeit das Fundament ſeines trinitariſchen Chriſtusbegriffs der Satz: daß Gott durch den Sohn die Welt erſchaffen habe, und daß mithin dieſer Sohn, der Logos des johanneiſchen Evangeliums, einer und derſelbe ſei mit dem Worte, welches in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte von Gott im Augenblicke der Weltſchöpfung geſprochen wird. „Alſo haben wir hier in Moſe die rechte güldene Fundgrube, daraus genommen iſt alles, was von der Gottheit Chriſti im N. T. geſchrieben iſt. Hier ſiehſt du, woher S. Johannis Evangelium fleußt und wo ſein Grund liegt, und iſt hieraus nun leichtlich zu verſtehen. Siehe, daher fleußt der Spruch Pſ. 33, 6: die Himmel ſind gemacht durch das Wort Gottes. Und Salomon Prov. 8, 22, da er die Weisheit Gottes beſchreibt, wie ſie geweſen ſei vor allen Dingen bei Gott, mit vielen ſchönen Worten hat er's alles aus dieſem Kapitel Moſis genommen, und alle Propheten haben in dieſer Fundgrube faſt gearbeitet und ihren Schatz herausgegraben (WW. XIII, S. 144). Auch den Begriff der dritten trinitariſchen Perſon findet er in den Worten der Schöpfungsgeſchichte ausgeſprochen, daß Gott die Creaturen gebenedeyet, ſie angeſehen und Wohlgefallen an ihnen gehabt. Daher die Schrift dem h. Geiſte das Leben und die Güte zueigne. Aber „dieſe Sprüche ſind noch nicht ſo wohl gearbeitet, als die den Sohn anzeigen, darum gleißen ſie

noch nicht so hell. Es liegt das Erz noch halb in der Grube, darum daß es leichtlich ist zu glauben, wenn die Vernunft so ferne gefangen ist, daß sie zwo Personen glaubt." In diesem Sinne hat er u. a. in einer Predigt am Christtage, der Kirchenpostille einverleibt, die Anfangsworte des Hebräerbriefes zum Thema einer Ausführung des Trinitätsbegriffs gewählt, die sich zwar aller speculativen Terminologie der Scholastik enthält und streng nur an die Ausdrücke jener Stelle und anderer Schriftstellen anknüpft, aber in der Deutung, welche sie diesen Ausdrücken giebt, die Nachwirkung des durch jene Studien gewonnenen klaren Bewußtseins über das Wesen der trinitarischen Unterscheidung keineswegs verläugnet. So namentlich in der Deutung der Worte *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ*. „Wenn von einem Menschen wird ein Bild gemacht, so ist dasselbe Bild nicht ein Bild des Menschen Wesens oder Natur; denn es ist nicht ein Mensch, sondern Stein oder Holz, und ist ein Bild des steinernen oder hölzernen Wesens, nach dem Menschen gemacht. Wenn ich aber könnte des Menschen Wesen nehmen, wie der Töpfer den Thon, und daraus ein Bild machen, das zugleich des Menschen Bild wäre, und auch menschlich Wesen oder Natur ganz in sich begriffe, siehe, das wäre ein wesentlich Bild oder ein Bild des menschlichen Wesens. Solch Bild ist in keiner Creatur, denn alle Bilder, die gemacht werden, sind eines andern Wesens und Natur, denn des, des Bildes sie sind. Aber allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das väterliche Wesen ist das Bild selbst. Und wenn sich's also geziemte zu reden: Das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen und Natur völliglich in sich begreift. — Nun siehe, wie ich sage, von einem Menschenbild, das ist ein hölzern oder steinern Bild, also sage ich, Christus ist ein göttern Bild, daß so wahr, als jenes Bild Holz ist, so wahr ist dies Bild Gott. Darum nennt ihn S. Paulus ein Bild des lebendigen und unsichtbaren Gottes. — Allhier ist das Bild, und der, des Bild es ist, eines Wesens, ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er ist nicht vom Sohne oder nach dem Sohne, sondern der Sohn von dem Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem einfältigen, natürlichen, göttlichen Wesen. — Welchem diese Worte nicht sagen die Gottheit Christi, dem wirds niemand sagen. Er nennt ihn auch nicht ein schlecht gemein Bild, sondern character, sondern ein eigen Bild, das niemand anders eben ist, gleichwie die Conterfeyten-Bilder sind" (WW. XIII, S. 134 f.). — Kommt es in diesen Worten auch nicht zu einem ganz deutlichen Ausdruck der metaphysischen Natur jenes Hergangs, wodurch sich der Geist durch den ihm inwohnenden Proceß der Gedanken- und Gestaltenzeugung zur Bildlichkeit, zur Charakterbestimmtheit in sich selbst auswirkt, während er ohne diesen Proceß jener innern, die Wesenseinheit keineswegs gefährdenden, sondern bekräftigenden Duplicität, welche durch die Reflexion in sich selbst hervorgerufen wird, entbehren, und als starre, todte, bild- und charakterlose Gleichheit mit sich dastehen würde: so wird man doch nicht verkennen, daß dies der Sinn ist, welchen auszudrücken die Worte streben und sich abarbeiten. Ist er es aber, so ist aus ihm selbst auch dieses klar, wie es Luther meint, wenn er alle trinitarische Erkenntniß Gottes schlechthin an Christus gebunden achtet, und von keiner andern etwas wissen will, die nicht durch ihn vermittelt ist. Denn wie ich das individuelle Wesen eines

Menſchen am beſten dadurch erkenne, daß ich in ſein Antlitz ſchaue, ſo muß ich, um das Weſen Gottes zu erkennen, in jenes „götterne Bild" hineinſchauen, welches er in ſeinem Sohne aus ſich ſelbſt gezeugt hat. — Auf dieſe Faſſung des Begriffs der Bildlichkeit nimmt nun auch die weitere Ausführung des moſaiſch-johanneiſchen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpoſtille auf jene folgen läßt, ausdrücklichen Bezug. „Wie droben in der Epiſtel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild geſagt iſt, daß die göttliche Natur alſo gebildet wird, daß ſie ins Bild ganz mit folgt, und ſie das Bild ſelbſt wird und iſt, und die Klarheit auch alſo den Schein ausläßt, daß ſie in den Schein weſentlich geht: dermaßen allhier auch Gott ſein Wort alſo von ſich ſpricht, daß ſeine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und weſentlich iſt. Siehe, da ſehen wir, wo der Apoſtel ſeine Rede her hat, da er Chriſtum nennt ein Bild göttlichen Weſens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus dieſem Text Moſis, der da lehrt, daß Gott von ſich ſpricht ein Wort, welches mag nicht anders ſein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menſchliche Wort: denn in demſelbigen erklärt man des Menſchen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede iſt ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menſchliche Wort bringt nicht weſentlich oder die Natur des Herzens mit ſich, ſondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit ſich bringt das menſchliche Weſen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, ſondern auch das ganze Weſen mit ſich, und iſt eben ſo voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es iſt. Wenn des Menſchen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, ſo wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derſelben Predigt wird ſpäter der Deutung gedacht, durch welche Auguſtinus in Joh. 1, 4 die platoniſche Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und alſo ſpricht S. Auguſtinus, daß dies Wort ſei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll ſolcher Bilder, die ſie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht iſt, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneiſchen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieſer Verſtand falſch oder unrecht ſei, ſondern daß er auf dieſen Ort des Evangelii uneben und unzeitig iſt"); aber im richtigen Gefühl der Mißverſtändniſſe, welche ſich bei Chriſten wie bei Heiden ſo vielfach an dieſe Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Haſe in ſeiner Steinritze," denn der Apoſtel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleiſch und Blut, das auf Erden gegangen iſt. Er will uns nicht zerſtreuen in die Creaturen, die durch ihn geſchaffen ſind, daß wir ihm da nachlaufen, ſuchen und ſpeculiren ſollen, wie die Platonici thun, ſondern er will uns aus denſelben weitläuftigen, ſpatzierflüchtigern Gedanken ſammeln in Chriſtum" (S. 149).

Durch dieſe Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf beſſern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, ſondern auch, wie er in der theologiſchen Faſſung dieſes Begriffs ganz an derſelben Stelle eingeſetzt hat, wie längſt vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 302 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und werden muß. Nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung des Wortes auch in dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Geſtalt eines einzelnen Menſchen, in der Geſtalt Jeſu von Nazareth, aufgetreten und unter Menſchen gewandelt wäre. Dies nun wird, wer ſich auf Luthers ächten Standpunkt ſtellt, eben ſo entſchieden verneinen, wie bereits unter den Scholaſtikern auch diejenigen, welche das incarnatus foret bejahten, doch das passus et crucifixus verneint haben. Er wird es verneinen, nicht aus dem Grunde, aus welchem die Anhänger der Anſelmiſchen Genugthuungstheorie dieſe Frage verneinen müſſen, welche den Zweck nicht blos dieſer Menſchwerdung, ſondern der Menſchwerdung überhaupt in die Möglichkeit des Leidens und des Todes als ſolchen ſetzt, ſondern aus dem Grunde, weil es unter jener Vorausſetzung keiner Auferſtehung eines Gottmenſchen bedurft hätte; das heißt, wie aus dem Obigen erhellt, weil jene Verklärung der menſchlichen Gattungsnatur, durch welche das Heil der Einzelnen bedingt wird, dann nicht durch jenen Kampf, deſſen Abſchluß eben die Auferſtehung iſt, den innern und äußern Feinden der Menſchheit würde haben abgerungen werden müſſen. In welcher andern Weiſe dann jene Verklärung der menſchlichen Natur würde zu Theil geworden oder das Weſen derſelben in das Weſen der Gottheit würde aufgenommen ſein: dies bleibt bei Luther freilich unerörtert, eben ſo, wie bei einem großen Theile ſowohl der vorangehenden, als auch der nachfolgenden Kirchenlehrer. Es würde, wenn dieſe Frage gründlich hätte erörtert werden ſollen, vor allen Dingen der Begriff jener doppelten Ebenbildlichkeit, (εἰκών und ὁμοίωσις, צֶלֶם und דְּמוּת), welche Schrift und Kirchenlehre dem Adam anerſchaffen werden laſſen, und ihr Verhalten zu jener innergöttlichen Ebenbildlichkeit, welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnet, in vollſtändigerer und befriedigenderer Weiſe haben ausgeführt werden müſſen, als es im Allgemeinen bis jetzt durch die kirchliche Dogmatik, und allerdings auch bei Luther geſchehen iſt. Es würde haben gezeigt werden müſſen, wie bereits die Bewahrung, oder vielmehr die vollſtändige Auswirkung jenes der Menſchheit von ihrem Anfang an zugedachten oder anerſchaffenen Ebenbildes eine Art von Menſchwerdung des Göttlichen in ſich begriffen haben würde, und zwar eine zum Heile der Menſchen ausreichende, und wie dagegen der durch den Fall Adams verſchuldete Verluſt jenes Ebenbildes, oder ſeine Verdunkelung und Verunreinigung, die Nothwendigkeit einer Wiederherſtellung deſſelben, alſo einer erneuten Menſchwerdung des ewigen Trägers der innergöttlichen Ebenbildlichkeit mit ſich brachte. Daß nur in Folge dieſer erneuten Menſchwerdung die Concentration oder Zuſammenfaſſung (ἀνακεφαλαίωσις) der nach dem urſprünglichen Schöpfungsplan an alle Menſchen vertheilten Züge des göttlichen Bildes in Einem Menſchen habe eintreten müſſen: dies iſt die ſtillſchweigende Vorausſetzung namentlich jener ältern Kirchenlehrer der vornicäniſchen Zeit, die ſich mehr, als die ſpätern, mit dieſem Thema beſchäftigt haben. — Die Forderung, für die Nothwendigkeit dieſer Zuſammenfaſſung, alſo für die Nothwendigkeit jener Selbſtdarſtellung der göttlichen species oder imago in der Perſon eines Menſchen, den Grund in dem Zuſtande des gefallenen Geſchlechtes aufzuzeigen, dieſe Forderung der menſchlichen Vernunft würde, gleich allen ähnlichen, von Luthers Standpunkt freilich mit dem Taceat mulier in ecclesia zurückgewieſen worden ſein. Indeß enthalten auch die von Luther in dieſem Zuſammenhange beibehaltenen oder zugelaſſenen Begriffsbeſtimmungen Fermente genug für eine weiter vorſchreitende

Speculation, um auch dieſe Forderung als eine an ſich ſelbſt keineswegs unberechtigte erſcheinen zu laſſen.

ss. (zu § 149.)

Der Begriff der communicatio idiomatum iſt vielleicht von allen Inhaltsbeſtimmungen des kirchlich-dogmatiſchen Syſtems derjenige, an deſſen Bearbeitung die Orthodoxie des ſpätern Lutherthums das größte Aufgebot von Scharfſinn und Spitzfindigkeit in der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweiſe gewandt hat. Denn dieſe Lehre wurde recht eigentlich für ein bevorzugtes Eigenthum der Confeſſion angeſehen, da die Reformirten jenen Begriff ausdrücklich in Abrede ſtellten, die Katholiken aber, ſeit der allgemeinen Feſtſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Vereinigung der Naturen in der Perſon Chriſti, ihn mehr hatten zur Seite liegen laſſen. Aber wenn irgendwo, ſo hat man hier ein Recht, dieſen Scharfſinn, der auf Zuſammenſtellung und Unterſcheidung der propositiones idiomaticae verwandt wurde, als einen unfruchtbaren zu bezeichnen. Die wahre Einſicht in das Verhältniß der vereinigten Naturen iſt dadurch über den Standpunkt, auf dem wir ſie bei Luther finden, nicht nur um keine Stufe hinausgehoben, ſondern ſie iſt ſelbſt auf das Empfindlichſte verkürzt worden, indem dadurch das lebendig im Geiſte Erſchaute in Verſtandesformen hineingezwängt wurde, welche durch innere Widerſprüche in ſich ſelbſt zerfallen, und nur durch Machtſprüche der grundloſeſten dogmatiſchen Willkür als Wahrheit behauptet werden können. Wir müſſen uns alſo auch hier nur an Luthers eigene Ausſprüche halten. Ich mache zuvörderſt aufmerkſam auf den Umſtand, daß Luther die Unterſcheidung von Subſtanz auf der einen, Attributen und Accidenzen der Subſtanz, auf welche die Schule den Begriff der communicatio idiom. gebaut hat, ausdrücklich verläugnet. Er thut dies zwar nicht in ausdrücklicher Beziehung auf dieſen Begriff ſelbſt, aber doch ſo, daß die Anwendung auf ihn ſich ohne Schwierigkeit ergiebt. „Dieſe ſubtile Philoſophie von dem Weſen und den Zufällen (de substantia et accidentibus) die Laien nie verſtanden haben, und ob ſie ſchon davon unterrichtet würden, würden ſie es dennoch nicht verſtehen. — Daher iſt auch entſprungen die Verwirrung der Philoſophie von der quantitate continua, die da von der Subſtanz unterſchieden, bis es endlich dahin kommen, daß ſie ſelber nicht wiſſen, was da ſeien die accidentia, und was die Subſtanz. Denn wer hat können gewiß zeigen, daß Hitze, Farbe, Kälte, Licht, Schwere, Figuren accidentia wären? (WW. XVII, S. 519 f.). Sodann erwähne ich eine Aeußerung der vorhin angeführten Predigt (WW. XIII, S. 137): „Alſo redet die Schrift gar füglicher von Chriſto, denn wir, und wickelt die Perſon ſo fein in die Natur, daß Wenige ſind, die es recht verſtehen, und ich ſelbſt oft in dieſem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Perſon gebührt, und wiederum.“ Da er hier von Pſ. 8, 7 ſpricht, ſo kann der nächſte Sinn dieſer Worte nur ſein, daß er und andere jene Unterordnung aller Creaturen unter den Menſchen unmittelbar auf die Natur der Menſchheit bezogen haben, während ſie vielmehr auf die Perſon der in Chriſtus mit Gott geeinten Menſchheit zu beziehen ſei. Es müſſen uns dieſelben ein Wink ſein, wie wir allenthalben, wo von der Vereinigung der Naturen in einer Perſon, oder, wie es Luther einfach auszudrücken liebt, in „der Perſon“ die Rede iſt, zunächſt über die Bedeutung dieſes Wor-

ist „Person“ uns ins Klare zu setzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausdruck des heiligen Sängers ausschließlich nur auf die irdische Persönlichkeit Jesu habe beziehen wollen: zumal wenn wir bedenken, was bei dieser ganzen Unterredung nicht außer Acht zu lassen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Person für „Mensch“ keineswegs so gelassen war, wie er es uns ist. „Wenn wir den Menschen von Menschen geboren anbeten, so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott, eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geist ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine einige Person ist.“ Dieser Ausspruch (IV. S. 335, mit dem vorigen zusammengestellt, bemerkt klärlich, daß wir beim dreieinigen Gebrauche jenes Wortes dasselbe allemalen auf die transzendente Persönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menschliche Erscheinung Jesu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Christus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I. fol 467.). Die Menschheit Christi betreffend, so macht er mit dieser „Andeutung“ in solcher Weise Ernst, daß er den historischen Christus ganz und gar nur als die menschliche Erscheinung der Person des Gottessohnes, ohne alle und jede Selbständigkeit des menschlichen Ich betrachtet. Und zwar nicht etwa als eine solche, in die jene göttliche Persönlichkeit sich dergestalt mit Haut und Haar eingewirkt hätte, daß von Christus dem Gotte und Christus dem Menschen gesagt werden könnte, sie deckten einander gegenseitig. Denn (XIII. S. 132): „Die Menschheit Christi hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gewirkt, wie Gründe einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß alles, was ihm vorgekommen ist, hat er können urteilen und lehren: darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war.“ „Allein,“ so heißt es gleich dort weiter, „was von Christus Niedrigung und Erhöhung ist gesagt, soll dem Menschen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniedriget, noch erhöhet werden.“ Hier also haben wir den nothwendig ergänzenden Gegensatz zu jenem obigen Ausdrucke, die menschliche Natur betreffend. So wenig, wie der menschlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben so wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugesprochen werden. Aber die Person vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil sie, ohne die göttliche Natur selbst zu sein, doch jene inwohnende Bestimmung derselben ist, vermöge deren die göttliche Natur aus sich herauszugehen und einer fremden sich zu einigen vermag. — So also haben wir es zu verstehen, wenn Luther, in jenem Zusammenhange, welcher von allen mir bekannten Stellen seiner Werke mir als der für den wahren Sinn seiner Verklärung von der communicatio idiomatum lehrreichste erscheint, demjenigen, der diesen Artikel glaubt, daß Gott und Mensch eine Person ist, die Wis-

ſenſchaft zuſchreibt, „daß alles verborgen iſt in der Perſon“ (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Geneſis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausſpruch des Herrn Joh. 1, 52 geſtützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum ſelbſt erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in dieſen Begriff, und mithin in den Begriff der Perſon, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einſchließt, was in der Faſſung deſſelben durch die Schuldogmatik ausgeſchloſſen bleibt. „Derohalben iſt es eine wunderbarliche Leiter, daß alſo die Gottheit mit unſerm Fleiſche vereinigt iſt, da die Engel auf- und niederſteigen, und können ſich deſſen in Ewigkeit nicht genugſam verwundern. Das iſt nun der einfältige Verſtand nach der Hiſtorie und nach dem Buchſtaben. Darnach iſt eine andere Vereinigung, da wir mit Chriſto vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes ſehr fein zuſammenſetzt, da Chriſtus ſagt: Ich bin im Vater und der Vater iſt in mir, das iſt das erſte, das andere iſt, daß er ſagt: ihr in mir und ich in euch. Dieſes iſt die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Alſo ſteigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geiſt hingeriſſen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm ſind und er mit uns; er iſt das Haupt, wir ſind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in ſeinem Erkenntniß. Derohalben ſo iſt die erſte Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt ſind; die andere iſt, da die Gottheit und Menſchheit in Chriſto vereinigt wird; die dritte aber iſt, wie die Kirche und Chriſtus vereinigt werden.“ (S. 571 f.) Faſt ſollte man nach ſolchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch ausſprechen, und die auf- und abſteigenden Engel geradezu für die in die Menſchheit ſich einſenkenden und aus ihr ſammt der durch ſie verklärten Menſchennatur wieder zu Gott aufſteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Chriſti (Eph. 4, 9) ſelbſt ſo gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu ſich zu weit von dem buchſtäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerkſam durchlieſt, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte geſprochen ſind (S. 570): „Auf dieſe Weiſe, ſage ich, legt Chriſtus dieſe Leiter aus. Und ich halte, daß dieſes die vornehmſte und rechte Auslegung dieſes Textes ſei. Und dieſes iſt die große und unausſprechliche Herrlichkeit des menſchlichen Geſchlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch dieſe wunderbarliche Vereinigung die menſchliche Natur mit ihm ſelbſt verbunden hat. — Dieſe Luſt wird eine Freude ſein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit ſein, wenn wir daſelbſt wahrhaftig unſer Fleiſch anſchauen werden, welches uns allenthalben gleich iſt, und zugleich am höchſten und unterſten Orte iſt.“

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abſtract verſtandesmäßigen Vorſtellungsweiſe die menſchliche Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zum Subjecte der Mittheilung auch ſolcher göttlicher Eigenſchaften macht, die mit menſchlicher Individualität oder Perſönlichkeit ſchlechthin unvereinbar ſind, indem die letztere, wenn ſie ſie tragen ſollte, durch ſie zerſprengt werden würde, — da-

durch hat dieſelbe jene Monſtroſitäten verſchuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwiſchen der Gießener und Tübinger Theologenſchule im ſiebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anſchauung wird durch den Gegenſtand dieſes abenteuerlichen Streites über die κτῆσις, χρῆσις und κρύψις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti gar nicht eine derartige Selbſtſtändigkeit hat, bei welcher der Beſitz oder Nichtbeſitz beſtimmter Eigenſchaften in Frage kommen kann. Sie iſt ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für ſich unſelbſtſtändiges Moment in dem perſönlichen Daſein des Gottmenſchen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenſchaften der Allmacht, der Allwiſſenheit u. ſ. w. abſprechen, ohne ſie darum auch der Perſon des Gottmenſchen als ſolcher abzuſprechen. Eben darum kann er auch anderſeits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes ſprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn ſie nicht den Vorwurf auf ſich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu ſein. Denn eben weil der hiſtoriſche Chriſtus Luther nicht der ganze Chriſtus, nicht der ganze Gottesſohn iſt, ſo iſt zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott iſt der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menſchheit zu einer perſönlichen Lebenseinheit zuſammengehen, welche durch den hiſtoriſchen Chriſtus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeſchloſſen wird, ſo daß er als der alleinige Träger der in der gottmenſchlichen Perſönlichkeit vereinigten Eigenſchaften der göttlichen und der menſchlichen Natur zu betrachten wäre.

tt. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutheriſchen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconſequenz zu rügen gefunden, daß ſie nur göttliche Eigenſchaften auf die menſchliche, aber nicht auch umgekehrt menſchliche Eigenſchaften auf die göttliche Natur Chriſti übertragen habe.*) Ich will hier nicht unterſuchen, durch welche Verſäumniſſe oder auch durch welche poſitive Verfehlungen die Lutheriſche Schuldogmatik dieſen Vorwurf verſchuldet haben mag. Sollte er gegen Luther perſönlich erhoben werden: ſo würde ich ſagen müſſen, daß er auf einem Mißverſtändniß der Grundanſchauung ſeiner Lehre beruht. Denn die geſammte Verkettung der ſoteriologiſchen Sätze Luthers, wie wir ſie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur eines hiſtoriſchen Individuums, ſondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht ſowohl beſtimmter einzelner Eigenſchaften der Menſchennatur, als vielmehr dieſer Natur ſelbſt, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur beſteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung iſt nach Luther durch die Auferſtehung Chriſti erfolgt. Es kann daher der Ausſpruch des Ambroſius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als ſummariſcher Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieſer Seite gebraucht werden, welche von der Schule ſo ſehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeſchichte d. Lehre von der Perſon Chriſti, S. 172 f. S. 179.

in Schatten gestellt worden ist. Wenn wir die göttliche und die menschliche Natur, die Gottheit und die Menschheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: so würden wir in Luthers Sinne nicht von der menschlichen, sondern vielmehr von der göttlichen Natur sagen müssen, daß sie durch die Erlösungsthat, d. h. durch die Auferstehung Christi eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieses Auseinanderhalten verwehrt. Von der Person, und nicht von der Natur sollen wir sagen, daß sie die Menschheit in sich aufgenommen oder mit der Menschheit sich überkleidet hat. Aber die Person ist, wie wir gesehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Person oder Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr also wird behauptet, daß sie durch die Thatsache der Auferstehung und Erhöhung Christi, so zu sagen, der Ort für die verklärte Menschheitsnatur geworden ist; die Geburtsstätte derjenigen Menschheit, die fortan nicht blos ein irdisches, sondern in dem irdischen und über dem irdischen zugleich ein himmlisches Leben lebt.

Dem richtigen Verständniß dieses Zusammenhangs hat nun allerdings der Umstand wesentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die solchergestalt dem Wesen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Substanz des Menschlichen sich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleisch Christi zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier soll man durch's Fleisch verstehen die ganze Menschheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menschen Fleisch nennt." (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an diesen Ausdruck sich die Vorstellung einer völlig unerkennbaren, miraculösen Wesenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zusammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit seltsamere Erscheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erscheinen müssen. Wie viel Schuld an dieser falschen Auffassung Luther selbst trägt durch die Gewaltsamkeiten seiner Abendmahlsvorstellung, soll im Nachfolgenden nicht verschwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte sagen verzweifelte Bemühen der Schule, in diesen Ausdrücken Luthers eine Consequenz zu verhüllen, welche man sich um keinen Preis eingestehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künstlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutherische System seit dem Momente der Verklärung des am Kreuze gestorbenen Christus keinen persönlichen Christus im modernen Wortsinne, kein selbstständiges Seelenleben dieses Christus in irgend welcher Unterschiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philosophischen Systemen so oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß sie die creatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen: solcher Pantheismus ist ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, dessen Ueberzeugung auch hier eine klare und feste war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutherischen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Persönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

in dem gemeinen unsterblichen Wesen, der man allerdings nicht aufgeben darf, wenn man die Persönlichkeit des wiedererstandenen Christus auch nach dem Kreuzestode bewahren will, sondern man von der menschlichen Seele mit, was Calvin, von seinem Standpunkt mit gutem Recht, als ein sordescentem delirium den Andersgesinnten vorwirft: Non nego eos ita sentire, verum si inter duos gloriosi corporis numeratur, invisibili modo omnia impere, corpoream substantiam abolere nolam esse, nec disserimen ullum retinqui dentatis et immane naturae Calvin. inst. Chr. Rel. IV. 17. 29. Zwar hätte Luther nun für seine verklärte Menschheit, die man ihm in dem Momente der Auferstehung an die Stelle des natürlichen Körpers setzt, mit gleichem Recht des Ausdrucks Seele, wie des Ausdrucks Leib oder Fleisch, bedienen können: ja vielleicht, wenn man von der modischen Bedeutung des πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ absieht, die über sei ihm in den Hintergrund getreten ist, mit noch größerem Rechte. Denn was wir nach dieser Seite als aufgenommen in die Gottheit denken sollen, das ist ja dem gemäß nicht die unsere Materie, aus welcher der Menschensohn geboren wird. Es ist vielmehr ein Ideales, es ist die allgemeine Form des Menschenlebens: und wenn wir uns irgendwie die Gottheit verdeutlichen wollen, in welcher es dem Heiligen der Heiligen als ein immanentes Moment seiner selbst gegenwärtig sein soll, so wird solche Gottheit doch immer die der Durchdringung und Verklärung, nicht eine zerstörende, sein müssen. Demnach hatte es auch Bedenken von den Anknüpfungspunkten, die er in der Schrift für die seinige fand, nicht für zufällig, daß Luther nicht diese Ausdrucksweise gewählt hat. Er vermeidet das mit dem Worte Leib oder Fleisch, welches seine Nachfolger zu seinem Verderbniß benutzten, ganz im Gegentheil das andere Bekenntniß anzeigt, daß er einen niedrigeren Menschlichen, als nur dieses „Fleisch", daß er am wenigsten, wie seine reformirten Gegner, eine menschliche „Person" in dem verklärten Christus anerkennt. Er hat gerade durch diese dem Buchstaben nach widersprechende Ausdrucksform in seiner Weise Ernst gemacht mit der Sentenz des Apostels 2. Kor. 5, 16. Die Schule dagegen, da sie wenigstens den Schein nicht zerstören wollte, als ob in ihr der unsterblichen Persönlichkeit des verklärten Gottmenschen Anerkennung zu Theil werde, wie in der reformirten Lehre.* die Schule mußte in diesem Interesse die Zweideutigkeit rein festzuhalten, welche in dem von ihrem Meister gewählten Ausdrucke lag, und lieber den abenteuerlichsten Vorstellungen über das Wesen jenes verklärten Fleisches Thür und Thore öffnen, als daß sie sich zum Eingeständniß des wahren Sachverhältnisses hätte entschließen sollen.

III. (zu §. 137.)

Wenn man sich ausschließlich an jene Kampfes- und Siegesvorstellung hält, welche Luther allenthalben so sehr in den Vordergrund stellt: so wird man allerdings keine rechte Konsequenz darin erblicken können, daß mit der Niederkämpfung des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes erst durch

* Das Bestreben, diesen Schein zu unterhalten, zeigt sich u. A. in dem weiter unten zu erwähnenden Verwerfungsartikel gegen Schwenkfeld, bei welchem allerdings die Unmöglichkeit, die selbstständig persönliche Fortdauer der Seele Christi im Jenseits festzuhalten, noch klarer vorliegt, als selbst bei Luther.

den hiſtoriſchen Chriſtus im Ganzen des menſchlichen Geſchlechts, dann durch den Glauben in der Seele jedes Wiedergeborenen, die Gewalt dieſer feindlichen Mächte zwar als gebrochen, aber doch nicht als völlig beſeitigt erſcheinen ſoll. Ja es ſcheint ſchon darin ein Widerſpruch zu liegen, daß der Sieg in dieſer doppelten Weiſe erfochten werden muß, und daß nicht vielmehr ſchon jener objectiv in der Weltgeſchichte erfochtene Sieg für ſich genügt, um die Menſchen von jenen Feinden zu befreien, ſondern Kampf und Sieg ſich in der Seele jedes Einzelnen erneuern muß. Eben dieſer Widerſpruch aber wiederholt ſich dann bei dem innern Kampfe, indem, näher betrachtet, der Kampf mit dem Momente des Sieges, das heißt mit der Wiedergeburt aus dem Glauben, nicht endigt, ſondern vielmehr erſt beginnt. Luther hat, um dieſen Widerſpruch zu löſen, die Rechtsvorſtellung herbeigezogen, über deren Bedeutung für die Vorſtellung jenes Kampfes ich oben (Anm. hh.) geſprochen habe. „Denn das heißt meiſterlich den Tod und Sünde überwunden, nicht daß man ſie mit Gewalt bald im Augenblick wegthue und nimmer fühle; ſondern daß man ihnen zuerſt das Recht und Macht nimmt, und verdammt ſie mit Urthel und Recht, daß ſie ſollen zu nichte werden. Da ſie nun indeſſen noch toben und ſich fühlen laſſen, ehe ſie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an; das Urtheil iſt doch über ſie gangen, daß ſie des kein Recht noch Macht haben, ſollen aber und müſſen bald aufhören und ihr Ende haben; gleich wie man einem mächtigen Feinde thut, wenn er gefangen iſt, thut man ihn nicht ſo bald ab, ſondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt, und alsdann durch's Urtheil getödtet wird. Nun ſein Leben, das er lebt im Gefängniß, iſt auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu ſchaden, zu herrſchen, zu drücken ſeine Widerſacher, ſondern iſt verwahrt zum Tode, und lebt nun nicht mehr, daß er herrſchen ſoll, ſondern daß er verdammt und abgethan ſoll werden. Alſo geht es dem Tode und der Sünde auch. Chriſtus hat ſie gewonnen und gefangen, daß ſie nicht mehr herrſchen oder ſiegen können über uns, wie zuvor, als Pſ. 68, 19 ſpricht: Du biſt in die Höhe gefahren, und haſt gefangen die, ſo uns gefangen hatten, und läßt täglich das Recht und Urtheil gehen und ſie verdammen durch's Evangelium. — Dasjenige und Uebrige, daß ſie ſich noch regen und fühlen laſſen, iſt nichts; denn ſie ſind verdammt und haben das Recht und die Herrſchaft verloren und können nicht ſchaden; und iſt nichts mehr da, denn ſie ſollen bald ihr Ende empfangen und aufhören, — — und ihr Regen und Fühlen nichts anderes iſt, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, da ſie ſollen abgethan werden." (WW. XIV, S. 473). Es liegt am Tage, welche Einwendungen, wenn man dieſe Vorſtellung ernſthaft nehmen wollte, ſich aus dem Geſichtspunkte der logiſchen Conſequenz auch gegen ſie würden erheben laſſen. Aber ſie iſt eben eine bildliche; ſie ſtellt, wie oben gezeigt, den Kampf, der im Bewußtſein, im Geſammtbewußtſein der Menſchheit und im Selbſtbewußtſein des Einzelnen durch die ſittliche Waffe des Glaubens geführt wird, im Bilde dar; und da wird man wohl zugeben, daß dieſes Bild allerdings dazu dienen mag, das Bild eines im offenen Feldkampfe erfochtenen Sieges ausdrücklich nach der hier bezeichneten Seite zu ergänzen oder zu berichtigen. Doch wird man, um in den eigentlichen Kern von Luthers Meinung einzudringen, auch bei dieſem Bild nicht ſtehen bleiben

dürfen, ſondern man wird in der Weiſe, welche Gegenſtand der Erörterung in unſerer letzten Anmerkung war, übergehen müſſen zu der Vorſtellung des verklärten Chriſtusleibes, das heißt der durch die Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus in die Gottheit hineingewachſenen Subſtanz der menſchlichen Natur, in welche jeder Einzelne durch den Glauben ſeinerſeits hineinwachſen muß, um an den Segnungen jener That Theil gewinnen und den Kampf gegen die feindlichen Mächte, Tod, Sünde und Geſetz ſiegreich in ſeinem Innern vollziehen zu können. Nur wenn man ſich auf dieſen Standpunkt ſtellt, wird man die vielen trefflichen Ausführungen ungeſtört würdigen können, welche ſich in Luthers Schriften auch über dieſen Kampf finden, der in der Seele jedes Einzelnen nach erfolgter Wiedergeburt gegen die zwar darniederliegenden, aber nicht vollſtändig vernichteten Mächte der Sünde, des Todes und des Geſetzes gekämpft wird.

vv. (zu §. 162.)

Die Entwickelung der Chriſtologie und der Sacramentslehre würde ſich in der chriſtlichen Kirche überhaupt und in der evangeliſchen insbeſondere in mehrfacher Beziehung klarer und einfacher geſtaltet haben, wenn man ſich in Bezug auf den Ausdruck Leib Chriſti überall ſtreng an die Bedeutung gehalten hätte, worin derſelbe an ſo vielen Stellen, ja wir dürfen ſagen durchgängig, vom Apoſtel Paulus gebraucht worden iſt. Dies hat Luther in ſeiner frühern Zeit auch noch gethan; namentlich in dem „Sermon vom Sacrament des Leichnams Chriſti.“ Der Begriff der ſacramentlichen Communio wird dort davon abgeleitet: „daß Chriſtus mit allen Heiligen iſt ein geiſtlicher Körper. Gleichwie ein Stadtvolk eine Gemeine und Körper iſt, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt: alſo alle Heiligen ſind Chriſti und der Kirchen Glied, die eine geiſtige ewige Gottesſtadt iſt; und wer in dieſelbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine genommen und mit Chriſtus geiſtlichem Körper verleibt und ſein Glied gemacht.“ (WW. XVII, S. 273). Von dieſem Leibe heißt es dort (S. 277): „Daß Chriſtus ſeinen eigenen natürlichen Körper geringer achte, denn ſeinen geiſtlichen Körper, das iſt die Gemeinſchaft der Heiligen, und an den Chriſten ergeht der Zuruf: Schau auf, es iſt dir mehr Noth, daß du des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers Chriſti Acht habeſt, und nöthiger der Glaube des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geiſtlichen gilt nichts, es muß eine Verwandlung da geſchehen und geübt werden durch die Liebe.“ — Hätte Luther auch in ſpäterer Zeit an dieſem Wortgebrauche feſtgehalten, ſo würde er genöthigt geweſen ſein, für die Idee, welche er damals mit dem Worte „Leib Chriſti“ bezeichnet hat, einen andern Ausdruck zu ſuchen. Dies aber hätte, bei den ſchweren Mißverſtändniſſen, die ſich beſonders auf Anlaß des Abendmahlsſtreits an jenes Wort geknüpft haben, der richtigen Auffaſſung des Sinnes ſeiner Lehre nur von Vortheil ſein können.

ww. (zu § 165.)

Von Luthers früherer Sacramentstheorie, aus der Zeit vor den Kämpfen erſt mit Carlſtadt, dann mit den Schweizern wage ich zu behaupten, daß ſie, abgeſehen von den noch nicht ganz abgeworfenen Reſten insbeſondere des Transſubſtantiationsglaubens, die aber mit dem eigentlichen Kern in keinem

Zuſammenhange ſtehen, vollkommen aus einem Guſſe iſt mit ſeiner übrigen Lehre, und ich kann mich nicht einverſtanden erklären mit der Beſchuldigung des Subjectivismus, welche Schenkel, von dem man dieſen Tadel am wenigſten erwartet hätte, gegen ſie erhoben hat. Allerdings iſt ſie ganz und gar auf die Begriffe der Verheißung auf der einen, des Glaubens auf der andern Seite geknüpft, und die Wirkſamkeit der Sacramente wird einzig und allein in die Begegnung dieſer zwei geſetzt, ſo daß die äußere Handlung dabei nur als ein ſinnbildliches Mittel in Betracht kommt. Dem Worte „Sacrament" wird die ächt bibliſche Bedeutung von μυστήριον vindicirt; ſo daß es nicht das Mittel, ſondern die eine, untheilbare Heilsthatſache ſelbſt bezeichnen ſoll. (Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus. Opp. ed. Jen. I, fol. 436; vrgl. über das Wort μυστήριον WW. XIII, S. 56). Allein da das Mittel doch nicht als ein zufällig gewähltes gilt, ſondern als ein ſolches, worein die Verheißung ſich vermöge ihrer eigenen ſowohl, als des Mittels Natur hineinlegen mußte, ſo ſehe ich nicht, was Weſentliches hier noch fehlen ſoll, um einer richtig verſtandenen Objectivitätsforderung zu genügen. — Die Taufe betreffend, ſo findet ſich in der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft eine Stelle, die mir über ihre Bedeutung das Beſte zu ſagen ſcheint, was überhaupt darüber geſagt werden kann. „So bedeutet nun die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferſtehung, das iſt eine vollkommene Rechtfertigung. Denn daß der Diener das Kind in das Waſſer taucht, bedeutet den Tod, daß er es aber wieder heraus nimmt, bedeutet das Leben. Alſo legt es aus Paulus Röm. 6, 4. Dieſen Tod und dieſe Auferſtehung nennen wir eine neue Creatur, eine Wiedergeburt und eine geiſtliche Geburt, die man nicht nur muß verblümt verſtehen von dem Tode der Sünden und von dem Leben der Gnaden, ſondern von dem wahren Tode und von der wahren Auferſtehung. Denn die Taufe iſt nicht eine erdichtete Bedeutung. So ſtirbt auch die Sünde nicht und es erſteht auch die Gnade nicht völlig, bis der Leib der Sünden, den wir tragen in dieſem Leben, zerſtört wird. Denn ſo lange wir in dem Fleiſche ſind, ſo bewegen ſich und werden bewegt die Begierden des Fleiſches. Darum, indem wir anfangen zu glauben, fangen wir auch an zu erſterben dieſer Welt, und Gott zu loben in dem zukünftigen Leben. Daß der Glaube recht und in der That iſt ein Tod und eine Auferſtehung, das iſt dieſelbe geiſtliche Taufe, in welcher wir eingetaucht werden und wieder hervorkommen. Daß nun der Taufe wird die Abwaſchung von Sünden zugeeignet, wird ihr zwar wahrhaftig zugeeignet, aber die Bedeutung iſt gar zu ſchwach, daß ſie die Taufe nicht recht ausdrückt, die mehr ein Symbolum iſt des Todes und der Auferſtehung." — An dieſe Bedeutung der Taufe knüpft Luther, das Aeußere ihrer Vollziehung betreffend, den Wunſch, daß das volle Untertauchen wieder eingeführt werden möchte; „nicht daß er es als nöthig achte, ſondern daß es ſchön wäre, wenn einem ſo ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommenes Zeichen gegeben würde." Die Wirkung aber betreffend, ſo erfolgt die Warnung, „ſich zu hüten vor denen, welche die Kraft der Taufe ſo klein und gering gemacht, daß ſie ſagen, die Gnade werde zwar in der Taufe eingegoſſen, aber hernach durch die Sünde ausgeſchüttet, und alsdann müßte man einen andern Weg, gleich als wenn die Taufe ganz vernichtet wäre, zum Himmel gehen. — Deine

Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifelſt denn und wolleſt nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen. — Die Taufe hat den ganzen Leib gleichſam verſchlungen und wieder herausgegeben. Alſo ſoll auch die Kraft der Taufe dein ganzes Leben mit Leib und Seele verſchlingen, und wieder heraus geben am jüngſten Tage, angethan mit dem Rocke der Klarheit und Unſterblichkeit. Alſo ſind wir niemals ohne die Kraft und das Zeichen der Taufe, ſondern müſſen allezeit getauft werden je mehr und mehr, bis wir das Zeichen vollkömmlich erfüllen am jüngſten Tage. Da verſtehſt du nun, daß alles, was wir in dieſem Leben thun, das da dient das Fleiſch zu tödten und den Geiſt lebendig zu machen, zu der Taufe gehöre." — Man ſieht aus dem allen, daß Luther den Begriff der Taufe der That nach als zuſammenfallend faßt mit dem Begriffe der Wiedergeburt, und das iſt denn auch das jenem Standpunkt vollkommen Entſprechende, der mit dem Begriffe der Wiedergeburt durch den Glauben in der Weiſe, wie wir es im Obigen nachgewieſen haben, Ernſt gemacht hatte. Nur daß die Wiedergeburt in gegenſtändlicher Weiſe erfolge, ſämmtlichen Gliedern des geiſtlichen Leibes, dem der Täufling einverleibt wird, eben ſo vernehmbar, wie dem Täufling ſelbſt, nur dieſe Forderung tritt bei dem äußeren Taufſacrament noch hinzu. Aber ſo entſchieden Luther dieſe Forderung anerkennt, ſo entſchieden hält er dabei doch das Bewußtſein feſt, daß es einerſeits auch ohne die äußere ſymboliſche Handlung eine reine Geiſtestaufe geben kann, und daß anderſeits das äußere Zeichen ohne den Glauben des Täuflings keinen Werth hat. Daß dieſer Glaube bei der Taufe dem Täufling eingegoſſen werde, iſt, wenn man nur dieſe Eingießung recht verſteht, von der pſychologiſchen Einwirkung wirklich gläubiger Eltern und Erzieher, welche unſtreitig Luthern bei dieſer Behauptung vorſchwebte, lange noch keine ſo „monſtröſe" Annahme, als jede Hypotheſe einer vom Glauben unabhängigen Wirkung der ſacramentlichen Handlung dies iſt. Was uns an dieſer Annahme als gewaltſam erſcheinen mag, das iſt nur die folgerechte Anwendung des allgemeinen ſupernaturaliſtiſchen Elementes dieſer Lehre, und ſteht in der vollſtändigſten Analogie zu Sinn und Gehalt ihrer chriſtologiſchen Prämiſſen. — Ganz eben ſo ſehen wir um dieſelbe Zeit Luther auch den Begriff des Abendmahls in eben ſo einfacher als bündiger Weiſe aus der allgemeinen Grundlage des Heilsbegriffs heraus entwickeln. Es iſt ihm eben nichts anderes, als die Selbſtdarſtellung und der Selbſtgenuß jener Gemeinſchaft, welche „darin ſteht, daß alle geiſtliche Güter Chriſti und ſeiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden: wiederum, alle Leiden und Sünde auch gemein werden, und alſo Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt, wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derſelben Stadt Namen, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten Hülfe, Beiſtand, Schutz und dergl., wiederum, alle Fahr, Feuer, Waſſer, Feind, Sterben, Schaden, Auffatz und dergleichen. Alſo auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus ſagt 1. Kor. 12, 25. 26. — Alſo in dieſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott ſelber gegeben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen lieben Heiligen ſoll alſo vereinigt und alle Dinge gemein ſein, daß Chriſtus Liebe und Leben ſoll ſein eigen ſein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden, alſo daß, wer ihm leid thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen; wiederum wer ihm wohl thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen. Wiederum muß der Menſch auch laſſen ihm

gemein ſein alle Beſchwerung und Unfall Chriſti und ſeiner Heiligen, mit ihnen gleich gelten und genießen" (XVII, S. 273). Auch hier alſo kommt die äußere Handlung nur als ein Zeichen, oder beſſer wohl noch ausgedrückt, als ein in der Natur der Sache begründetes und darum durch das ausdrückliche Geheiß des Herrn vorgeſchriebenes Mittel in Betracht, ein Gut, welches an ſich ſelbſt unabhängig davon iſt, zum lebendigen, im beſtimmten Zeitmomente gegenwärtigen Gefühl und Bewußtſein zu bringen. Es iſt uns darin gegeben „die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und ſonderlich auf Chriſtus, und der Menſch fröhlich ſich mag ſtärken, tröſten und alſo ſagen: bin ich ein Sünder, habe ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück, wohlan, ſo gehe ich daher zum Sacrament und nehme ein Zeichen von Gott, daß Chriſtus Gerechtigkeit, ſein Leben und Leiden für mich ſteht mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel, und frommen Menſchen auf Erden. Soll ich ſterben, ſo bin ich nicht allein im Tode; leide ich, ſo leiden alle mit mir, es iſt aller, mein Unfall Chriſto und allen Heiligen gemein worden." Und eben dieſer Genuß bedingt ſich, wie ſogleich weiter bemerkt wird, durch die Theilnehmung an allen Leiden, welche Chriſtus und die Kirche gemeinſam treffen. Die Bedeutung des äußerlichen ſacramentlichen Thuns aber wird von Luther theils in allerhand ſinnbildliche Beziehungen geſetzt, die er an der Beſchaffenheit des Genuſſes und des Genoſſenen nachweiſt, theils ruht hier allerdings noch (S. 276) die erſt ſpäter völlig aufgegebene, Vorausſetzung eines wirklichen Wunders der Transſubſtantiation im Hintergrunde, die aber, wie ſchon bemerkt, dem ausgeſprochenen Begriffe des Sacramentes ganz äußerlich bleibt und ohne irgend eine Verkürzung deſſelben entfernt werden kann. — Vergl. übrigens die gründliche Abhandlung von M. Göbel „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlſtadt" in den theologiſchen Studien und Kritiken, 1843. Bd. 1.)

xx. (zu §. 167.)

Ich habe oben (Anm. oo.) der Meinung widerſprochen, als ob die eigenthümlichen chriſtologiſchen Anſichten Luthers, insbeſondere ſeine Vorſtellung von der Allgegenwart des Leibes Chriſti, erſt der eigenthümlichen Geſtalt ſeiner Abendmahlslehre den Urſprung danken. Ich muß im Gegenwärtigen hinzufügen, daß die Verbindung dieſer Geſtalt, — ich meine nämlich jene ſpätere, welche zuerſt in den Streitſchriften gegen Carlſtadt auftaucht und dann in denen gegen Zwingli ihre Vollendung erhält, — mir überhaupt in einem ziemlich lockeren Zuſammenhange mit jenen Anſichten zu ſtehen, und keineswegs ſo tief, wie dieſe, in dem Boden der urſprünglichen Glaubensanſchauung zu wurzeln ſcheint. Gefordert iſt durch die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens und die aus ihr entwickelte Chriſtologie nur jene frühere Sacramentstheorie, zu welcher ſich Luther vor dieſem doppelten Streit bekannte. Dieſelbe hätte ſich ohne Zweifel rein, ohne die Zuthaten der ſpäteren Lehrwendung durchführen laſſen, und ſie würde in dieſer Geſtalt ungleich mehr ein Ganzes, aus einem Stücke gegoſſen mit der übrigen Theologie, Anthropologie und Soteriologie des großen Reformators gebildet haben, als wir dies von derjenigen Sacramentstheorie rühmen können, welche den Bruch mit ſeinem ſchweizeriſchen Genoſſen herbeigeführt hat, und zum Schibolet der Sonderkirche,

tes „Perſon“ uns ins Klare zu ſetzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausſpruch des heiligen Sängers ausſchließlich nur auf die hiſtoriſche Perſönlichkeit Jeſus habe beziehen wollen; zumal wenn wir bedenken, was bei dieſer ganzen Unterſuchung nicht außer Acht gelaſſen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Perſon für „Menſch“ keineswegs ſo geläufig war, wie er es uns iſt. „Wenn wir den Menſchen von Menſchen geboren anbeten, ſo beten wir nicht einen abgeſonderten Menſchen an, der für ſich ſelbſt ohne Gott und außer Gott, eine ſonderliche eigene Perſon ſei, ſondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geiſt ein einiger Gott, und mit der Menſchheit eine einige Perſon iſt.“ Dieſer Ausſpruch (IV, S. 335), mit dem vorigen zuſammengeſtellt, beweiſt klärlich, daß wir beim chriſtologiſchen Gebrauche jenes Wortes daſſelbe allenthalben auf die trinitariſche Perſönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menſchliche Erſcheinung Jeſu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Chriſtus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I, fol. 467.). Die Menſchheit Chriſti betreffend, ſo macht er mit ihrer „Anhypoſtaſie“ in ſolcher Weiſe Ernſt, daß er den hiſtoriſchen Chriſtus ganz und gar nur als die menſchliche Erſcheinung der Perſon des Gottesſohnes, ohne alle und jede Selbſtſtändigkeit des creatürlichen Ich behandelt. Und zwar nicht etwa als eine ſolche, in die jene göttliche Perſönlichkeit ſich dergeſtalt mit Haut und Haar eingeſenkt hätte, daß von Chriſtus dem Gotte und Chriſtus dem Menſchen geſagt werden könnte, ſie decken einander gegenſeitig. Denn (XIII, S. 132): „Die Menſchheit Chriſti hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Menſch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menſchen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge geſehen, gehört und gefühlt hat, ſo hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angeſehen, ſondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit iſt er geweſen, daß alles, was ihm vorgekommen iſt, hat er können urtheilen und lehren; darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge ſieht und weiß, in ihm perſönlich und gegenwärtig war.“ „Allein,“ ſo heißt es gleich dort ſofort weiter, „was von Chriſtus Niedrigung und Erhöhung iſt geſagt, ſoll dem Menſchen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniedriget, noch erhöhet werden.“ Hier alſo haben wir den nothwendig ergänzenden Gegenſatz zu jenem obigen Ausſpruche, die menſchliche Natur betreffend. So wenig, wie der menſchlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben ſo wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugeſprochen werden. Aber die Perſon vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil ſie, ohne die göttliche Natur ſelbſt zu ſein, doch jene inwohnende Beſtimmung derſelben iſt, vermöge deren die göttliche Natur aus ſich herauszugehen und einer fremden ſich zu einigen vermag. — So alſo haben wir es zu verſtehen, wenn Luther, in jenem Zuſammenhange, welcher von allen mir bekannten Stellen ſeiner Werke mir als der für den wahren Sinn ſeiner Vorſtellung von der communicatio idiomatum lehrreichſte erſcheint, demjenigen, der dieſen Artikel glaubt, daß Gott und Menſch eine Perſon iſt, die Wiſ-

ſenſchaft zuſchreibt, „daß alles verborgen iſt in der Perſon“ (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Geneſis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausſpruch des Herrn Joh. 1, 52 geſtützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum ſelbſt erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in dieſen Begriff, und mithin in den Begriff der Perſon, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einſchließt, was in der Faſſung deſſelben durch die Schuldogmatik ausgeſchloſſen bleibt. „Derohalben iſt es eine wunderbarliche Leiter, daß alſo die Gottheit mit unſerm Fleiſche vereinigt iſt, da die Engel auf- und niederſteigen, und können ſich deſſen in Ewigkeit nicht genugſam verwundern. Das iſt nun der einfältige Verſtand nach der Hiſtorie und nach dem Buchſtaben. Darnach iſt eine andere Vereinigung, da wir mit Chriſto vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes ſehr fein zuſammenſetzt, da Chriſtus ſagt: Ich bin im Vater und der Vater iſt in mir, das iſt das erſte, das andere iſt, daß er ſagt: ihr in mir und ich in euch. Dieſes iſt die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Alſo ſteigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geiſt hingeriſſen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm ſind und er mit uns; er iſt das Haupt, wir ſind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in ſeinem Erkenntniß. Derohalben ſo iſt die erſte Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt ſind; die andere iſt, da die Gottheit und Menſchheit in Chriſto vereinigt wird; die dritte aber iſt, wie die Kirche und Chriſtus vereinigt werden.“ (S. 571 f.) Faſt ſollte man nach ſolchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch ausſprechen, und die auf- und abſteigenden Engel geradezu für die in die Menſchheit ſich einſenkenden und aus ihr ſammt der durch ſie verklärten Menſchennatur wieder zu Gott aufſteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Chriſti (Eph. 4, 9) ſelbſt ſo gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu ſich zu weit von dem buchſtäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerkſam durchlieſt, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte geſprochen ſind (S. 570): „Auf dieſe Weiſe, ſage ich, legt Chriſtus dieſe Leiter aus. Und ich halte, daß dieſes die vornehmſte und rechte Auslegung dieſes Textes ſei. Und dieſes iſt die große und unausſprechliche Herrlichkeit des menſchlichen Geſchlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch dieſe wunderbarliche Vereinigung die menſchliche Natur mit ihm ſelbſt verbunden hat. — Dieſe Luſt wird eine Freude ſein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit ſein, wenn wir daſelbſt wahrhaftig unſer Fleiſch anſchauen werden, welches uns allenthalben gleich iſt, und zugleich am höchſten und unterſten Orte iſt.“

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abſtract verſtandesmäßigen Vorſtellungsweiſe die menſchliche Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zum Subjecte der Mittheilung auch ſolcher göttlicher Eigenſchaften macht, die mit menſchlicher Individualität oder Perſönlichkeit ſchlechthin unvereinbar ſind, indem die letztere, wenn ſie ſie tragen ſollte, durch ſie zerſprengt werden würde, — da-

durch hat dieſelbe jene Monſtroſitäten verſchuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwiſchen der Gießener und Tübinger Theologenſchule im ſiebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anſchauung wird durch den Gegenſtand dieſes abenteuerlichen Streites über die κτῆσις, χρῆσις und κρύψις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti gar nicht eine derartige Selbſtſtändigkeit hat, bei welcher der Beſitz oder Nichtbeſitz beſtimmter Eigenſchaften in Frage kommen kann. Sie iſt ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für ſich unſelbſtſtändiges Moment in dem perſönlichen Daſein des Gottmenſchen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenſchaften der Allmacht, der Allwiſſenheit u. ſ. w. abſprechen, ohne ſie darum auch der Perſon des Gottmenſchen als ſolcher abzuſprechen. Eben darum kann er auch anderſeits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes ſprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn ſie nicht den Vorwurf auf ſich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu ſein. Denn eben weil der hiſtoriſche Chriſtus Luther nicht der ganze Chriſtus, nicht der ganze Gottesſohn iſt, ſo iſt zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott iſt der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menſchheit zu einer perſönlichen Lebenseinheit zuſammengehen, welche durch den hiſtoriſchen Chriſtus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeſchloſſen wird, ſo daß er als der alleinige Träger der in der gottmenſchlichen Perſönlichkeit vereinigten Eigenſchaften der göttlichen und der menſchlichen Natur zu betrachten wäre.

tt. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutheriſchen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconſequenz zu rügen gefunden, daß ſie nur göttliche Eigenſchaften auf die menſchliche, aber nicht auch umgekehrt menſchliche Eigenſchaften auf die göttliche Natur Chriſti übertragen habe.*) Ich will hier nicht unterſuchen, durch welche Verſäumniſſe oder auch durch welche poſitive Verfehlungen die Lutheriſche Schuldogmatik dieſen Vorwurf verſchuldet haben mag. Sollte er gegen Luther perſönlich erhoben werden: ſo würde ich ſagen müſſen, daß er auf einem Mißverſtändniß der Grundanſchauung ſeiner Lehre beruht. Denn die geſammte Verkettung der ſoteriologiſchen Sätze Luthers, wie wir ſie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur eines hiſtoriſchen Individuums, ſondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht ſowohl beſtimmter einzelner Eigenſchaften der Menſchennatur, als vielmehr dieſer Natur ſelbſt, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur beſteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung iſt nach Luther durch die Auferſtehung Chriſti erfolgt. Es kann daher der Ausſpruch des Ambroſius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als ſummariſcher Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieſer Seite gebraucht werden, welche von der Schule ſo ſehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeſchichte d. Lehre von der Perſon Chriſti, S. 172 f. S. 179.

in Schatten geſtellt worden iſt. Wenn wir die göttliche und die menſchliche Natur, die Gottheit und die Menſchheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: ſo würden wir in Luthers Sinne nicht von der menſchlichen, ſondern vielmehr von der göttlichen Natur ſagen müſſen, daß ſie durch die Erlöſungsthat, d. h. durch die Auferſtehung Chriſti eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieſes Auseinanderhalten verwehrt. Von der Perſon, und nicht von der Natur ſollen wir ſagen, daß ſie die Menſchheit in ſich aufgenommen oder mit der Menſchheit ſich überkleidet hat. Aber die Perſon iſt, wie wir geſehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Perſon oder Hypoſtaſe der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr alſo wird behauptet, daß ſie durch die Thatſache der Auferſtehung und Erhöhung Chriſti, ſo zu ſagen, der Ort für die verklärte Menſchheitsnatur geworden iſt; die Geburtsſtätte derjenigen Menſchheit, die fortan nicht blos ein irdiſches, ſondern in dem irdiſchen und über dem irdiſchen zugleich ein himmliſches Leben lebt.

Dem richtigen Verſtändniß dieſes Zuſammenhangs hat nun allerdings der Umſtand weſentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die ſolchergeſtalt dem Weſen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Subſtanz des Menſchlichen ſich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleiſch Chriſti zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier ſoll man durch's Fleiſch verſtehen die ganze Menſchheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menſchen Fleiſch nennt.“ (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an dieſen Ausdruck ſich die Vorſtellung einer völlig unerkennbaren, miraculöſen Weſenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zuſammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit ſeltſamere Erſcheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erſcheinen müſſen. Wie viel Schuld an dieſer falſchen Auffaſſung Luther ſelbſt trägt durch die Gewaltſamkeiten ſeiner Abendmahlsvorſtellung, ſoll im Nachfolgenden nicht verſchwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte ſagen verzweifelte Bemühen der Schule, in dieſen Ausdrücken Luthers eine Conſequenz zu verhüllen, welche man ſich um keinen Preis eingeſtehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künſtlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutheriſche Syſtem ſeit dem Momente der Verklärung des am Kreuze geſtorbenen Chriſtus keinen perſönlichen Chriſtus im modernen Wortſinne, kein ſelbſtſtändiges Seelenleben dieſes Chriſtus in irgend welcher Unterſchiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philoſophiſchen Syſtemen ſo oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß ſie die creatürliche Perſönlichkeit in dem allgemeinen Weſen der Gottheit aufgehen laſſen: ſolcher Pantheismus iſt ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, deſſen Ueberzeugung auch hier eine klare und feſte war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutheriſchen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Perſönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die menſchliche Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

in dem gemeinen äußerlichen Wortſinn, den man allerdings nicht aufgeben darf, wenn man die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus auch nach dem Kreuzestode bewahren will, ſondern auch von der individuellen Seele gilt, was Calvin, von ſeinem Standpunkt mit gutem Recht, als ein Serveticum delirium den Lutheranern vorwirft: Non dico eos ita sentire, verum si inter dotes glorificati corporis numeratur, invisibili modo omnia implere, corpoream substantiam aboleri palam est, nec discrimen ullum relinqui deitatis et humanae naturae (Calvin. Inst. Chr. Rel. IV, 17, 29). Zwar hätte Luther ſich für jene verklärte Menſchlichkeit, die nach ihm in dem Momente der Auferſtehung an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus tritt, mit gleichem Recht des Ausdrucks Seele, wie des Ausdrucks Leib oder Fleiſch, bedienen können; ja vielleicht, wenn man von der bibliſchen Bedeutung des σῶμα τοῦ Χριστοῦ abſieht, die aber bei ihm in den Hintergrund getreten iſt, mit noch größerem Rechte. Denn was wir nach dieſer Lehre als aufgenommen in die Gottheit denken ſollen, das iſt ja doch gewiß nicht die äußere Materie, aus welcher der Menſchenleib gebildet wird. Es iſt vielmehr ein Ideelles, es iſt die allgemeine Potenz des Menſchendaſeins; und wenn wir uns irgendwie die Geſtalt verdeutlichen wollen, in welcher es dem Geiſte der Gottheit als ein inwohnendes Moment ſeiner ſelbſt gegenwärtig ſein ſoll, ſo wird ſolche Geſtalt doch immer die der Empfindung und Vorſtellung, alſo eine pſychiſche, ſein müſſen. Dennoch halte ich es, auch abgeſehen von den Anknüpfungspunkten, die er in der Schrift für die ſeinige fand, nicht für zufällig, daß Luther nicht dieſe Ausdrucksweiſe gewählt hat. Er ſeinerſeits hat mit dem Worte Leib oder Fleiſch, welches ſeine Nachfolger zu jenem Verſteckſpiele benutzten, ganz im Gegentheil das offene Bekenntniß abgelegt, daß er eben nichts anderes Menſchliche, als nur dieſes „Fleiſch", daß er am wenigſten, wie ſeine reformirten Gegner, eine menſchliche „Perſon" in dem verklärten Chriſtus anerkennt. Er hat gerade durch dieſe dem Buchſtaben nach widerſprechende Ausdrucksform in ſeiner Weiſe Ernſt gemacht mit der Sentenz des Apoſtels 2. Kor. 5, 16. Die Schule dagegen, da ſie wenigſtens den Schein nicht zerſtören wollte, als ob in ihr der unſterblichen Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Gottmenſchen dieſelbe Anerkennung zu Theil werde, wie in der reformirten Lehre,*) die Schule mußte in dieſem Intereſſe die Zweideutigkeit recht gefliſſentlich unterhalten, welche in dem von ihrem Meiſter gewählten Ausdrucke lag, und lieber den abenteuerlichſten Vorſtellungen über das Weſen jenes verklärten Fleiſches Thor und Thüre öffnen, als daß ſie ſich zum Eingeſtändniß des wahren Sachverhältniſſes hätte entſchließen ſollen.

uu. (zu §. 157.)

Wenn man ſich ausſchließlich an jene Kampfes- und Siegesvorſtellung hält, welche Luther allenthalben ſo ſehr in den Vorgrund ſtellt: ſo wird man allerdings keine rechte Conſequenz darin erblicken können, daß mit der Niederkämpfung des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes erſt durch

*) Das Beſtreben, dieſen Schein zu unterhalten, zeigt ſich u. A. in dem weiter unten zu erwähnenden Verwerfungsartikel gegen Schwenkfeld, bei welchem allerdings die Unmöglichkeit, die ſelbſtſtändig perſönliche Fortdauer der Seele Chriſti im Jenſeits feſtzuhalten, noch klarer vorliegt, als ſelbſt bei Luther.

den hiſtoriſchen Chriſtus im Ganzen des menſchlichen Geſchlechts, dann durch den Glauben in der Seele jedes Wiedergeborenen, die Gewalt dieſer feindlichen Mächte zwar als gebrochen, aber doch nicht als völlig beſeitigt erſcheinen ſoll. Ja es ſcheint ſchon darin ein Widerſpruch zu liegen, daß der Sieg in dieſer doppelten Weiſe erfochten werden muß, und daß nicht vielmehr ſchon jener objectiv in der Weltgeſchichte erfochtene Sieg für ſich genügt, um die Menſchen von jenen Feinden zu befreien, ſondern Kampf und Sieg ſich in der Seele jedes Einzelnen erneuern muß. Eben dieſer Widerſpruch aber wiederholt ſich dann bei dem innern Kampfe, indem, näher betrachtet, der Kampf mit dem Momente des Sieges, das heißt mit der Wiedergeburt aus dem Glauben, nicht endigt, ſondern vielmehr erſt beginnt. Luther hat, um dieſen Widerſpruch zu löſen, die Rechtsvorſtellung herbeigezogen, über deren Bedeutung für die Vorſtellung jenes Kampfes ich oben (Anm. hh.) geſprochen habe. „Denn das heißt meiſterlich den Tod und Sünde überwunden, nicht daß man ſie mit Gewalt bald im Augenblick wegthue und nimmer fühle; ſondern daß man ihnen zuerſt das Recht und Macht nimmt, und verdammt ſie mit Urthel und Recht, daß ſie ſollen zu nichte werden. Da ſie nun indeſſen noch toben und ſich fühlen laſſen, ehe ſie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an; das Urtheil iſt doch über ſie gangen, daß ſie des kein Recht noch Macht haben, ſollen aber und müſſen bald aufhören und ihr Ende haben; gleich wie man einem mächtigen Feinde thut, wenn er gefangen iſt, thut man ihn nicht ſo bald ab, ſondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt, und alsdann durch's Urtheil getödtet wird. Nun ſein Leben, das er lebt im Gefängniß, iſt auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu ſchaden, zu herrſchen, zu drücken ſeine Widerſacher, ſondern iſt verwahrt zum Tode, und lebt nun nicht mehr, daß er herrſchen ſoll, ſondern daß er verdammt und abgethan ſoll werden. Alſo geht es dem Tode und der Sünde auch. Chriſtus hat ſie gewonnen und gefangen, daß ſie nicht mehr herrſchen oder ſiegen können über uns, wie zuvor, als Pſ. 68, 19 ſpricht: Du biſt in die Höhe gefahren, und haſt gefangen die, ſo uns gefangen hatten, und läßt täglich das Recht und Urtheil gehen und ſie verdammen durch's Evangelium. — Dasjenige und Uebrige, daß ſie ſich noch regen und fühlen laſſen, iſt nichts; denn ſie ſind verdammt und haben das Recht und die Herrſchaft verloren und können nicht ſchaden; und iſt nichts mehr da, denn ſie ſollen bald ihr Ende empfangen und aufhören, — — und ihr Regen und Fühlen nichts anderes iſt, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, da ſie ſollen abgethan werden." (WW. XIV, S. 473). Es liegt am Tage, welche Einwendungen, wenn man dieſe Vorſtellung ernſthaft nehmen wollte, ſich aus dem Geſichtspunkte der logiſchen Conſequenz auch gegen ſie würden erheben laſſen. Aber ſie iſt eben eine bildliche; ſie ſtellt, wie oben gezeigt, den Kampf, der im Bewußtſein, im Geſammtbewußtſein der Menſchheit und im Selbſtbewußtſein des Einzelnen durch die ſittliche Waffe des Glaubens geführt wird, im Bilde dar; und da wird man wohl zugeben, daß *dieſes* Bild allerdings dazu dienen mag, das Bild eines im offenen Feldkampfe erfochtenen Sieges ausdrücklich nach der hier bezeichneten Seite zu ergänzen oder zu berichtigen. Doch wird man, um in den eigentlichen Kern von Luthers Meinung einzudringen, auch bei dieſem Bild nicht ſtehen bleiben

dürfen, ſondern man wird in der Weiſe, welche Gegenſtand der Erörterung in unſerer letzten Anmerkung war, übergehen müſſen zu der Vorſtellung des verklärten Chriſtusleibes, das heißt der durch die Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus in die Gottheit hineingewachſenen Subſtanz der menſchlichen Natur, in welche jeder Einzelne durch den Glauben ſeinerſeits hineinwachſen muß, um an den Segnungen jener That Theil gewinnen und den Kampf gegen die feindlichen Mächte, Tod, Sünde und Geſetz ſiegreich in ſeinem Innern vollziehen zu können. Nur wenn man ſich auf dieſen Standpunkt ſtellt, wird man die vielen trefflichen Ausführungen ungeſtört würdigen können, welche ſich in Luthers Schriften auch über dieſen Kampf finden, der in der Seele jedes Einzelnen nach erfolgter Wiedergeburt gegen die zwar darniederliegenden, aber nicht vollſtändig vernichteten Mächte der Sünde, des Todes und des Geſetzes gekämpft wird.

vv. (zu §. 162.)

Die Entwickelung der Chriſtologie und der Sacramentslehre würde ſich in der chriſtlichen Kirche überhaupt und in der evangeliſchen insbeſondere in mehrfacher Beziehung klarer und einfacher geſtaltet haben, wenn man ſich in Bezug auf den Ausdruck Leib Chriſti überall ſtreng an die Bedeutung gehalten hätte, worin derſelbe an ſo vielen Stellen, ja wir dürfen ſagen durchgängig, vom Apoſtel Paulus gebraucht worden iſt. Dies hat Luther in ſeiner frühern Zeit auch noch gethan; namentlich in dem „Sermon vom Sacrament des Leichnams Chriſti.“ Der Begriff der ſacramentlichen Communio wird dort davon abgeleitet: „daß Chriſtus mit allen Heiligen iſt ein geiſtlicher Körper. Gleichwie ein Stadtvolk eine Gemeine und Körper iſt, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt: alſo alle Heiligen ſind Chriſti und der Kirchen Glied, die eine geiſtige ewige Gottesſtadt iſt; und wer in dieſelbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine genommen und mit Chriſtus geiſtlichem Körper verleibt und ſein Glied gemacht.“ (WW. XVII, S. 273). Von dieſem Leibe heißt es dort (S. 277): „Daß Chriſtus ſeinen eigenen natürlichen Körper geringer achte, denn ſeinen geiſtlichen Körper, das iſt die Gemeinſchaft der Heiligen, und an den Chriſten ergeht der Zuruf: Schau auf, es iſt dir mehr Noth, daß du des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers Chriſti Acht habeſt, und nöthiger der Glaube des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geiſtlichen gilt nichts, es muß eine Verwandlung da geſchehen und geübt werden durch die Liebe.“ — Hätte Luther auch in ſpäterer Zeit an dieſem Wortgebrauche feſtgehalten, ſo würde er genöthigt geweſen ſein, für die Idee, welche er damals mit dem Worte „Leib Chriſti“ bezeichnet hat, einen andern Ausdruck zu ſuchen. Dies aber hätte, bei den ſchweren Mißverſtändniſſen, die ſich beſonders auf Anlaß des Abendmahlsſtreits an jenes Wort geknüpft haben, der richtigen Auffaſſung des Sinnes ſeiner Lehre nur von Vortheil ſein können.

ww. (zu § 165.)

Von Luthers früherer Sacramentstheorie, aus der Zeit vor den Kämpfen erſt mit Carlſtadt, dann mit den Schweizern wage ich zu behaupten, daß ſie, abgeſehen von den noch nicht ganz abgeworfenen Reſten insbeſondere des Transſubſtantiationsglaubens, die aber mit dem eigentlichen Kern in keinem

Zuſammenhange ſtehen, vollkommen aus einem Guſſe iſt mit ſeiner übrigen Lehre, und ich kann mich nicht einverſtanden erklären mit der Beſchuldigung des Subjectivismus, welche Schenkel, von dem man dieſen Tadel am wenigſten erwartet hätte, gegen ſie erhoben hat. Allerdings iſt ſie ganz und gar auf die Begriffe der Verheißung auf der einen, des Glaubens auf der andern Seite geknüpft, und die Wirkſamkeit der Sacramente wird einzig und allein in die Begegnung dieſer zwei geſetzt, ſo daß die äußere Handlung dabei nur als ein ſinnbildliches Mittel in Betracht kommt. Dem Worte „Sacrament" wird die ächt bibliſche Bedeutung von μυστήριον vindicirt; ſo daß es nicht das Mittel, ſondern die eine, untheilbare Heilsthatſache ſelbſt bezeichnen ſoll. (Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus. Opp. ed. Jen. I, fol. 436; vrgl. über das Wort μυστήριον WW. XIII, S. 56). Allein da das Mittel doch nicht als ein zufällig gewähltes gilt, ſondern als ein ſolches, worein die Verheißung ſich vermöge ihrer eigenen ſowohl, als des Mittels Natur hineinlegen mußte, ſo ſehe ich nicht, was Weſentliches hier noch fehlen ſoll, um einer richtig verſtandenen Objectivitätsforderung zu genügen. — Die Taufe betreffend, ſo findet ſich in der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft eine Stelle, die mir über ihre Bedeutung das Beſte zu ſagen ſcheint, was überhaupt darüber geſagt werden kann. „So bedeutet nun die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferſtehung, das iſt eine vollkommene Rechtfertigung. Denn daß der Diener das Kind in das Waſſer taucht, bedeutet den Tod, daß er es aber wieder heraus nimmt, bedeutet das Leben. Alſo legt es aus Paulus Röm. 6, 4. Dieſen Tod und dieſe Auferſtehung nennen wir eine neue Creatur, eine Wiedergeburt und eine geiſtliche Geburt, die man nicht nur muß verblümt verſtehen von dem Tode der Sünden und von dem Leben der Gnaden, ſondern von dem wahren Tode und von der wahren Auferſtehung. Denn die Taufe iſt nicht eine erdichtete Bedeutung. So ſtirbt auch die Sünde nicht und es erſteht auch die Gnade nicht völlig, bis der Leib der Sünden, den wir tragen in dieſem Leben, zerſtört wird. Denn ſo lange wir in dem Fleiſche ſind, ſo bewegen ſich und werden bewegt die Begierden des Fleiſches. Darum, indem wir anfangen zu glauben, fangen wir auch an zu erſterben dieſer Welt, und Gott zu loben in dem zukünftigen Leben. Daß der Glaube recht und in der That iſt ein Tod und eine Auferſtehung, das iſt dieſelbe geiſtliche Taufe, in welcher wir eingetaucht werden und wieder hervorkommen. Daß nun der Taufe wird die Abwaſchung von Sünden zugeeignet, wird ihr zwar wahrhaftig zugeeignet, aber die Bedeutung iſt gar zu ſchwach, daß ſie die Taufe nicht recht ausdrückt, die mehr ein Symbolum iſt des Todes und der Auferſtehung." — An dieſe Bedeutung der Taufe knüpft Luther, das Aeußere ihrer Vollziehung betreffend, den Wunſch, daß das volle Untertauchen wieder eingeführt werden möchte; „nicht daß er es als nöthig achte, ſondern daß es ſchön wäre, wenn einem ſo ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommenes Zeichen gegeben würde." Die Wirkung aber betreffend, ſo erfolgt die Warnung, „ſich zu hüten vor denen, welche die Kraft der Taufe ſo klein und gering gemacht, daß ſie ſagen, die Gnade werde zwar in der Taufe eingegoſſen, aber hernach durch die Sünde ausgeſchüttet, und alsdann müßte man einen andern Weg, gleich als wenn die Taufe ganz vernichtet wäre, zum Himmel gehen. — Deine

Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifelſt denn und wolleſt nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen. — Die Taufe hat den ganzen Leib gleichſam verſchlungen und wieder herausgegeben. Alſo ſoll auch die Kraft der Taufe dein ganzes Leben mit Leib und Seele verſchlingen, und wieder heraus geben am jüngſten Tage, angethan mit dem Rocke der Klarheit und Unſterblichkeit. Alſo ſind wir niemals ohne die Kraft und das Zeichen der Taufe, ſondern müſſen allezeit getauft werden je mehr und mehr, bis wir das Zeichen vollkömmlich erfüllen am jüngſten Tage. Da verſtehſt du nun, daß alles, was wir in dieſem Leben thun, das da dient das Fleiſch zu tödten und den Geiſt lebendig zu machen, zu der Taufe gehöre." — Man ſieht aus dem allen, daß Luther den Begriff der Taufe der That nach als zuſammenfallend faßt mit dem Begriffe der Wiedergeburt, und das iſt denn auch das jenem Standpunkt vollkommen Entſprechende, der mit dem Begriffe der Wiedergeburt durch den Glauben in der Weiſe, wie wir es im Obigen nachgewieſen haben, Ernſt gemacht hatte. Nur daß die Wiedergeburt in gegenſtändlicher Weiſe erfolge, ſämmtlichen Gliedern des geiſtlichen Leibes, dem der Täufling einverleibt wird, eben ſo vernehmbar, wie dem Täufling ſelbſt, nur dieſe Forderung tritt bei dem äußeren Tauffacrament noch hinzu. Aber ſo entſchieden Luther dieſe Forderung anerkennt, ſo entſchieden hält er dabei doch das Bewußtſein feſt, daß es einerſeits auch ohne die äußere ſymboliſche Handlung eine reine Geiſtestaufe geben kann, und daß anderſeits das äußere Zeichen ohne den Glauben des Täuflings keinen Werth hat. Daß dieſer Glaube bei der Taufe dem Täufling eingegoſſen werde, iſt, wenn man nur dieſe Eingießung recht verſteht, von der pſychologiſchen Einwirkung wirklich gläubiger Eltern und Erzieher, welche unſtreitig Luthern bei dieſer Behauptung vorſchwebte, lange noch keine ſo „monſtröſe" Annahme, als jede Hypotheſe einer vom Glauben unabhängigen Wirkung der ſacramentlichen Handlung dies iſt. Was uns an dieſer Annahme als gewaltſam erſcheinen mag, das iſt nur die folgerechte Anwendung des allgemeinen ſupernaturaliſtiſchen Elementes dieſer Lehre, und ſteht in der vollſtändigſten Analogie zu Sinn und Gehalt ihrer chriſtologiſchen Prämiſſen. — Ganz eben ſo ſehen wir um dieſelbe Zeit Luther auch den Begriff des Abendmahls in eben ſo einfacher als bündiger Weiſe aus der allgemeinen Grundlage des Heilsbegriffs heraus entwickeln. Es iſt ihm eben nichts anderes, als die Selbſtdarſtellung und der Selbſtgenuß jener Gemeinſchaft, welche „darin ſteht, daß alle geiſtliche Güter Chriſti und ſeiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden: wiederum, alle Leiden und Sünde auch gemein werden, und alſo Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt, wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derſelben Stadt Namen, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten Hülfe, Beiſtand, Schutz und dergl., wiederum, alle Fahr, Feuer, Waſſer, Feind, Sterben, Schaden, Auffatz und dergleichen. Alſo auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus ſagt 1. Kor. 12, 25. 26. — Alſo in dieſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott ſelber gegeben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen lieben Heiligen ſoll alſo vereinigt und alle Dinge gemein ſein, daß Chriſtus Liebe und Leben ſoll ſein eigen ſein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden, alſo daß, wer ihm leid thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen; wiederum wer ihm wohl thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen. Wiederum muß der Menſch auch laſſen ihm

gemein ſein alle Beſchwerung und Unfall Chriſti und ſeiner Heiligen, mit ihnen gleich gelten und genießen" (XVII, S. 273). Auch hier alſo kommt die äußere Handlung nur als ein Zeichen, oder beſſer wohl noch ausgedrückt, als ein in der Natur der Sache begründetes und darum durch das ausdrückliche Geheiß des Herrn vorgeſchriebenes Mittel in Betracht, ein Gut, welches an ſich ſelbſt unabhängig davon iſt, zum lebendigen, im beſtimmten Zeitmomente gegenwärtigen Gefühl und Bewußtſein zu bringen. Es iſt uns darin gegeben „die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und ſonderlich auf Chriſtus, und der Menſch fröhlich ſich mag ſtärken, tröſten und alſo ſagen: bin ich ein Sünder, habe ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück, wohlan, ſo gehe ich daher zum Sacrament und nehme ein Zeichen von Gott, daß Chriſtus Gerechtigkeit, ſein Leben und Leiden für mich ſteht mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel, und frommen Menſchen auf Erden. Soll ich ſterben, ſo bin ich nicht allein im Tode; leide ich, ſo leiden alle mit mir, es iſt aller, mein Unfall Chriſto und allen Heiligen gemein worden." Und eben dieſer Genuß bedingt ſich, wie ſogleich weiter bemerkt wird, durch die Theilnehmung an allen Leiden, welche Chriſtus und die Kirche gemeinſam treffen. Die Bedeutung des äußerlichen ſacramentlichen Thuns aber wird von Luther theils in allerhand ſinnbildliche Beziehungen geſetzt, die er an der Beſchaffenheit des Genuſſes und des Genoſſenen nachweiſt, theils ruht hier allerdings noch (S. 276) die erſt ſpäter völlig aufgegebene, Vorausſetzung eines wirklichen Wunders der Transſubſtantiation im Hintergrunde, die aber, wie ſchon bemerkt, dem ausgeſprochenen Begriffe des Sacramentes ganz äußerlich bleibt und ohne irgend eine Verkürzung deſſelben entfernt werden kann. — Vergl. übrigens die gründliche Abhandlung von M. Göbel „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlſtadt" in den theologiſchen Studien und Kritiken, 1843. Bd. 1.)

xx. (zu §. 167.)

Ich habe oben (Anm. oo.) der Meinung widerſprochen, als ob die eigenthümlichen chriſtologiſchen Anſichten Luthers, insbeſondere ſeine Vorſtellung von der Allgegenwart des Leibes Chriſti, erſt der eigenthümlichen Geſtalt ſeiner Abendmahlslehre den Urſprung danken. Ich muß im Gegenwärtigen hinzufügen, daß die Verbindung dieſer Geſtalt, — ich meine nämlich jene ſpätere, welche zuerſt in den Streitſchriften gegen Carlſtadt auftaucht und dann in denen gegen Zwingli ihre Vollendung erhält, — mir überhaupt in einem ziemlich lockeren Zuſammenhange mit jenen Anſichten zu ſtehen, und keineswegs ſo tief, wie dieſe, in dem Boden der urſprünglichen Glaubensanſchauung zu wurzeln ſcheint. Gefordert iſt durch die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens und die aus ihr entwickelte Chriſtologie nur jene frühere Sacramentstheorie, zu welcher ſich Luther vor dieſem doppelten Streit bekannte. Dieſelbe hätte ſich ohne Zweifel rein, ohne die Zuthaten der ſpäteren Lehrwendung durchführen laſſen, und ſie würde in dieſer Geſtalt ungleich mehr ein Ganzes, aus einem Stücke gegoſſen mit der übrigen Theologie, Anthropologie und Soteriologie des großen Reformators gebildet haben, als wir dies von derjenigen Sacramentstheorie rühmen können, welche den Bruch mit ſeinem ſchweizeriſchen Genoſſen herbeigeführt hat, und zum Schibolet der Sonderkirche,

die ſich nach Luthers Namen nennt, geworden iſt. Daß den Anlaß zur Ausbildung der letzteren das Gewahrwerden der Gefahr gegeben hat, welche der Kirche von jenen ſchwärmeriſchen Geiſtern drohte, deren auflöſendes Treiben Luthern in der Perſon Carlſtadts entgegentrat, darüber kann in alle Wege kein Zweifel ſein. Gegen dieſe und nicht gegen die nüchterne Anſicht der Schweizer war urſprünglich die Behauptung einer mehr als nur ſinnbildlichen Bedeutung der Zeichen in beiden Sacramenten gerichtet; und wäre durch das Dazwiſchentreten jener nicht das urſprüngliche Ziel des Kampfes aus ſeiner Stelle gerückt worden, ſo würde ſich derſelbe mit dem Hervortreten der Wiedertäufer mehr noch auf den Begriff der Taufe, als auf den des Abendmahls geworfen haben. Mit den Schweizern würde ſich Luther nach dem urſprünglichen Charakter ſeines Sacramentglaubens eben ſo wohl haben vertragen können, wie er ſich in ſo manchen andern Punkten mit der verſtandesmäßigen Faſſung vertrug, welche Melanchthon ſeiner Lehre gab. In ihrer Lehre war für die Intereſſen, welche durch die bilderſtürmeriſchen und wiedertäuferiſchen Tendenzen gefährdet ſchienen, in anderer, vielleicht noch kräftigerer Weiſe vorgeſehen, als bei Luther ſelbſt; wie dies ſchon der Umſtand beweiſt, daß in den Kreiſen ihres Wirkens von vorn herein derartige Tendenzen ungleich weniger Boden gewinnen konnten, als in den durch Luther angeregten. Allerdings wird ſich uns in der Folge zeigen, wie zwiſchen Luther und den Schweizern in der That ein noch tieferer principieller Gegenſatz in Bezug auf das Ganze der Lehre beſtand, als zwiſchen Luther und den ſchwärmeriſchen Secten. Aber an der Auffaſſung des Sacramentbegriffs würde das Vorhandenſein dieſes Gegenſatzes, über deſſen eigentliche Beſchaffenheit beide Theile nie zu einer völlig klaren Einſicht gelangt ſind, ſich ſchwerlich haben zum Bewußtſein bringen können ohne jene eigenthümliche Geſtalt und Wendung, die zwar Luthern eben ſo weit auch in dieſem Punkte von den Schweizern, wie von jenen frühern Gegnern entfernen mußte, aber zu deren Ausbildung doch kein unmittelbarer Antrieb für ihn in der Geſtaltung von Zwinglis Lehre gelegen hätte. Einmal auf dieſe Wendung eingegangen aber, in der er allein *für ſeinen Standpunkt* die Rettung vor den die objective Geſtalt des göttlichen Wortes und der an dieſes Wort geknüpften kirchlichen Ordnungen in der Subjectivität des „Geiſtes“ auflöſenden Schwärmereien fand, konnte Luther allerdings auf die Meinung kommen, als ob er in Zwingli und ſeinen Genoſſen Gegner ganz derſelben Art, wie in Carlſtadt und den Seinigen zu bekämpfen habe, und konnte ſo ſich verhärten in einer Auffaſſungsweiſe, welche ihrerſeits für ſeinen Lehrbegriff keine geringere Gefahr, als die eines Zurückſinkens von dem Standpunkte der Glaubens- in den der Geſetzesgerechtigkeit mit ſich brachte, und welcher ausdrücklich nach dieſer Seite ſeine Nachfolger ſich keineswegs ungeſtraft haben hingeben können. Oder iſt, wenn jetzt Luther die Bedeutung der Taufe auf das *Geheiß* des Herrn, die Heiden zu taufen, die Bedeutung des Abendmahls in gleicher Weiſe auf das *Geheiß*, ſolches zu thun zu ſeinem Gedächtniß, gründen will, und wenn er in die Elemente beider Sacramente durch das über ſie geſprochene Wort eine ſubſtantielle Kraft der Mittheilung des Göttlichen ganz unabhängig von dem Glauben des Empfängers hineingelegt werden läßt, von der man freilich nicht ſieht, was durch ſie bezweckt werden ſoll, da der wirkliche Genuß der Segnung demungeachte

wieder an den Glauben geknüpft wird: — iſt dies, frage ich, etwas anderes, als eine dem durch die Lehre von der alleinigen Heilskraft des Glaubens befreiten Gewiſſen aufs Neue auferlegte Feſſel, eine Feſſel ganz von derſelben Art mit jener, welche durch den Lehrbegriff von der Meſſe dem Gewiſſen auferlegt zu haben, dem Papſtthum von Luther zu einem ſo ſchweren Anklagepunkte gemacht worden war?

Indem ich dieſe Bedenken gegen die ſpätere Sacramentstheorie Luthers, und damit auch gegen das Schiboleth des Lutheriſchen Particularkirchenthums erhebe, verkenne ich jedoch nicht, daß auch in dieſer ſich eine Wirkung des eigenthümlichen Gehaltes ſeiner Glaubensanſchauung geltend machte und bethätigte. Es liegt allerdings eine Wahrheit in der Forderung eines Specifiſchen, wodurch ſich der ſacramentliche Genuß des göttlichen Leibes im Abendmahl von dem täglichen und ſtündlichen Genuß unterſcheiden ſoll, welcher die natürliche, naturnothwendige Folge des organiſchen Einverleibtſeins in die lebendige Gemeinſchaft dieſes Leibes iſt, und dem entſprechend auch die ſacramentale Wiedergeburt durch die Taufe. Daß Luther dieſe Forderung ſich im Streit gegen Carlſtadt zum Bewußtſein gebracht, und dann ſie gegen Zwingli mit aller Leidenſchaftlichkeit ſeines Rieſenwillens vertreten hat, dies iſt zwar geſchichtlich durch die bereits angegebenen Umſtände motivirt. Aber dem unbeſchadet läßt ſich gewiß mit vollem Recht behaupten, daß dieſe Umſtände nie eine ſolche Gewalt über Luthers Geiſt geübt haben würden, wenn er ſich nicht in der Tiefe ſeiner Seele eines von denſelben unabhängigen Wahrheitsgrundes für den Inhalt ſeiner Behauptung bewußt geweſen wäre. Ich habe über dieſen Wahrheitsgrund und ſeinen Zuſammenhang mit dem Eigenthümlichen ſeiner Glaubensanſchauung in den obigen Sätzen eine allerdings nur ſehr im Allgemeinen ſich haltende Andeutung gegeben, über deren Inhalt ich mir vorbehalte, mich ſpäter etwas näher zu erklären.

yy. (zu §. 168.)

Daß in Bezug auf den Begriff der Taufe zu derſelben Zeit und auf dieſelben Veranlaſſungen eine ganz ähnliche Umwandlung der Lehre Luthers vorgegangen war, wie in Bezug auf das Abendmahl, und daß dieſelbe ſeitdem in dieſem Punkte den Lehrern aller der Gegner, mit denen er in der Theorie des Abendmahls zu kämpfen hatte, eben ſo ſchroff gegenüberſtand, wie in dieſer letzteren, ſo daß es faſt nur Zufall genannt werden muß, wenn der Streit hier nicht eben ſo zum Ausbruch kam: dies darf ich jetzt wohl als hinreichend bekannt und zugeſtanden vorausſetzen. Ich kann in Betreff des Factiſchen, worauf hier näher einzugehen ich, da dieſer Gegenſtand das Hauptthema meiner Abhandlung doch nur von fern berührt, mich gern überhebe, mich im Allgemeinen auf die Darſtellung bei Schenkel beziehen (S. 444 f.), von dem ich im Urtheile über dieſes Thatſächliche allerdings abweiche. Nur der eine von dem genannten Darſteller nicht erwähnte Umſtand ſcheint mir, um ſeines Zuſammenhangs willen mit Luthers chriſtologiſchen Anſchauungen, einer Erwähnung werth, daß Luther in mehreren ausführlichen Predigten über die Taufe aus ſeiner ſpätern Zeit (WW. XII, S. 161. 170. 380 und 357) die chriſtliche Taufhandlung an die durch Johannes an Chriſtus vollzogene Taufe knüpft, und von der letztern ſo ſpricht, als ſei in ihr mit einem Male der Proceß der Sündentilgung vollzogen worden, welcher dann, bei der Taufe der

einzelnen Chriſten, auf dieſe eben nur angewandt oder übertragen werde. („Darum ſollen wir wiſſen und glauben, daß Chriſtus um unſertwillen getauft ſei, und alſo ſagen: ſeine Taufe ſei mein, und meine Taufe ſeine Taufe" a. a. O. S. 359). Dies, und der Ausſpruch, daß bei jeder Taufe, wie bei der Taufe Chriſti, der Himmel offen und die ganze Dreieinigkeit gegenwärtig ſei, entſpricht, wie man ſieht, der Art und Weiſe, wie nach Luther Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti ſich in jedem Chriſten wiederholen müſſen. Freilich aber erwächſt hieraus auch die ſchwierige Aufgabe einer Nachweiſung, wie denn die allgemeine Sündentilgung, welche hiernach bereits in der Taufe Chriſti erfolgt ſein ſoll, zu derjenigen ſich verhalte, die eben erſt in ſeinem Tod und ſeiner Auferſtehung erfolgt iſt.

zz. (zu §. 169.)

Sacramenta gratiae Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia, nisi in novo Test., nec statim post lapsum Adae fuisse, negamus. Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia secula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur. Non ergo mutatae circumcisionis aut oblationis in baptismum causa fuit gratiae donatio, sed voluntas sola Dei, quae pro diversitate temporum et hominum diversis signis gratiam suam contulit. Neque enim sacramenta umquam gratiam aut remissionem peccatorum dederunt, sed sola fides sacramenti. So ſchrieb Luther im Jahre 1520 (Opp. ed. Jen. I, fol. 435 s.), durchaus folgerecht von dem Standpunkte aus, dem der Glaube das einzig mögliche Organ der Heilsergreifung iſt, der aber auch umgekehrt für dieſe Möglichkeit keine andern Grenzen, als eben nur die Möglichkeit des Glaubens kennt, des Glaubens, der weſentlich nicht auf Gegenwärtiges, noch weniger auf Vergangenes, ſondern überall auf Zukünftiges geht (fides numquam est praeteritarum rerum, sed semper futurarum. ib. fol. 437). Obgleich nun aber dieſe Grundüberzeugung, daß es einen heilbringenden Glauben eben ſo wohl vor Chriſtus, wie nach Chriſtus, dem hiſtoriſchen, gegeben hat, und daß dieſer vorchriſtliche Glaube eben ſo, wie der nachchriſtliche, den einen Chriſtus zum Inhalte hat, welcher derſelbe iſt heute, geſtern und in Ewigkeit, zu allen Zeiten bei Luther unerſchüttert blieb, eben ſo, wie in der ganzen Chriſtenheit, der erſt die jüngſte Zeit durch Schleiermacher eine Lehrwendung gebracht hat, nach welcher erſt mit der zeitlichen Erſcheinung Chriſti die Möglichkeit eines ſolchen Glaubens beginnen ſoll: ſo iſt doch die Frage nicht leicht zu beantworten, wie Luther es angefangen habe, dieſe Ueberzeugung mit der umgeſtalteten Sacramentslehre ſeiner ſpätern Zeit in Uebereinſtimmung zu bringen. Denn offenbar beruht ja doch dieſe Wendung auf der Vorausſetzung, daß es noch einer anderartigen Darbietung der Heilsgüter bedürfe, als jener durch das Wort der Verheißung, welche ſich einzig an den Glauben wendet, um, durch ihn ergriffen und der lebendigen Seelenſubſtanz des Gläubigen angeeignet, ohne anderweite Beihülfe das Heil und die Gerechtigkeit in ihm zu wirken. Daß aber eine ſolche realere Heilsdarbietung zu ihrer Zeit durch die Sacramente des Alten Teſtaments gewirkt worden ſei, dies wird Luther, nach der Art, wie er die des Neuen exegetiſch und dogmatiſch zu begründen ſuchte, damals ſchwerlich mehr haben behaupten wollen, ſo nachdrücklich er auch in verſchiedenen Schriften ſeiner

frühern Zeit den wesentlichen Gleichgehalt der Sacramente beider Testamente behauptet hatte. Es bleibt ihm also kaum etwas anderes übrig, als, sowohl die Heilskraft der Sacramente des Neuen Testaments einerseits, als anderseits die Ausnahmefälle, in denen auch ohne diese Sacramente das Heil gewonnen wird, in letzter Instanz auf das beneplacitum Gottes zu stellen.

aaa. (zu §. 173.)

Die Stelle, aus der ich gewagt habe, den allerdings paradoxen Ausdruck „realer Christus" zu bilden, als nach Maßgabe von Luthers Wortgebrauch dasselbe sagend, was wir in unserer philosophischen Terminologie als „idealen" Christus bezeichnen würden, findet sich in dem oben erwähnten ausführlichen Commentar zu Jes. 53. „Demnach ist die Erhöhung Christi doppelt: eine persönliche, da er selbst erhöht wird und unser Haupt ist, die andere eine thätliche (realis im lat. Original). Beide sind wahr. In seiner Person ist er erhöht und zur Rechten des Vaters gesetzt worden. Die andere geschieht thätlicher Weise, wenn man an ihn als den Erlösten glaubt, wenn wir ihn davor bekennen und als einen solchen durch das Predigtamt und Bekenntniß des Glaubens erhöhen. Und wegen dieser andern Erhöhung ist die erste geschehen, daß wir ihn für einen Erhöhten erkennen, predigen und an ihn glauben möchten. — In summa, die Erhöhung und Erhebung Christi ist einmal geschehen in seiner Person; aber die thätliche Erhöhung hört nicht auf, sondern geschieht täglich in Ewigkeit" (WW. VII, S. 372). Die Stelle selbst, mit der man einen ähnlichen Ausspruch, die Geburt Christi betreffend, vergleichen kann („die leibliche Geburt Christi bedeutet allenthalben seine geistliche Geburt, wie er in uns, und wir in ihm, geboren werden, XIII, S. 279), sagt, auch in ihrer weitern Ausführung, nichts, was nicht schon im Obigen mehrfach vorgekommen wäre. Aber durch den Gegensatz dieser Ausdrücke: personalis und realis exaltatio Christi wird sie bemerkenswerth. Denn allerdings dienen dieselben, zu beweisen, wie alles Gewicht der Realität der Erlösungsthatsachen Luthern auf der Seite liegt, welche wir als die „ideale" zu bezeichnen pflegen. Was mit dem historischen Christus vorgeht, das bezeichnet, so zu sagen, vielmehr nur die phänomenologische Seite dieser Thatsachen; und so haben wir denn auch den Ausdruck personalis exaltatio zu deuten, der in dieser Beziehung auch seinerseits einen nicht unwichtigen Beitrag giebt zum richtigen Verständniß des von dem jetzt gewöhnlichen sehr wesentlich abweichenden Gebrauchs, den Luther allerwärts von dem Worte Person, Persönlich macht. Der Sieg, den durch alle Zeiten von dem Sündenfall bis zu dem Ende aller irdischen Dinge der reale Christus durch den Glauben in jedem Wiedergeborenen über die Sünde und die mit der Sünde verbundenen Mächte erringt, stellt sich in der „persönlichen" Erscheinung des historischen Christus objectiv für das Bewußtsein Aller dar. Dies ist offenbar der Sinn dieses Gegensatzes der Persönalität zur Realität, und sehr natürlich knüpft sich für uns an die Bezeichnung dieses Gegensatzes die Erinnerung an jenen innersten Kern der Lutherischen Erlösungslehre, auf den wir zuletzt denn doch auch alle jene den Vorgrund dieser Lehre ausfüllende Kampfes- und Siegesbilder zurückzuführen haben. Daß Christus nicht blos die Strafe der Sünde erdulde, sondern daß er die Substanz der Sünde an sich heranziehe, sie gleichsam auffauge und durch seine Gotteskraft sie in seinem gottmenschlichen Leibe vertilge und ertödte

(69 ff.): dies alles kann unſtreitig nicht von dem hiſtoriſchen, ſondern nur von dem idealen Chriſtus geſagt werden, der in jedem einzelnen Gläubigen eben ſo, wie in dem Ganzen des Geſchlechts lebendig iſt. Oder genauer: es kann von dem hiſtoriſchen Chriſtus nur in dem Sinne einer perſönlichen That geſagt werden, das heißt nach Luthers Wortgebrauch, einer ſolchen, in welcher ſich das Weſen einer an ſich ewigen, in aller Zeit ſich wiederholenden Thätigkeit auf typiſche Weiſe für die Anſchauung und das Bewußtſein der Menſchen zur Erſcheinung bringt. Denn ſollte es in anderem Sinne von ihm geſagt werden: ſo würde unwiderſprechlich folgen, daß nach dem Tod und der Auferſtehung des hiſtoriſchen Chriſtus keine Sünde und kein Tod mehr in der Welt ſein könne. Es bleibt alſo dabei, daß nach Luthers wahrer und völlig unzweideutig ausgeſprochener Meinung der hiſtoriſche Chriſtus nur die (im urſprünglichen Wortſinne des Wortes persona, *πρόσωπον*) perſönliche, für ſich unſelbſtſtändige Erſcheinung jenes „realen" Gottmenſchen iſt, deſſen Leiden und Tod eben ſo, wie deſſen Auferſtehung ſich fort und fort in jedem Gläubigen wiederholen muß, wenn von Wirklichkeit des Heiles im menſchlichen Geſchlecht ſoll die Rede ſein können.

bbb. (zu §. 175.)

Christus etiam ab initio mundi occisus est pro peccatis totius mundi, antequam ulla ceremonialia essent, heißt es mit dürren Worten in einer Disputation über den Begriff des Geſetzes aus Luthers reifſter Zeit (Opp. ed. Jen. I, fol. 447). Man kann, um in dieſem Ausſpruch das Paradoxe zu mildern, eine Stelle herbeiziehen aus der Schrift „wider die himmliſchen Propheten" (WW. XIX, S. 220): „Wir glauben, und iſt wahr, daß Chriſtus Blut, der nun im Himmel zur Rechten Gottes ſitzt, ſei für uns einmal vergoſſen, und kein anderes. Wenn man nun das Geſchicht anſieht, damit er die Vergebung der Sünden erworben hat, ſo war es am Abendmahl nicht geſchehen: nun aber iſts geſchehen und vergangen. Wenn man aber die Austheilung der Vergebung anſieht, ſo iſt keine Zeit da, ſondern es iſt von Anfang der Welt geſchehen, wie auch Johannes, Apok. 13, 8, ſagt (?), daß das Lamm Gottes ſei von der Welt Anfang getödtet." — Allein wie könnte man auch in dieſer letztern Aeußerung die Anſicht verkennen, daß das eigentlich Weſentliche oder Heilskräftige der Erlöſungsthat nicht in dem einmal, ſondern in dem ſtets, von Beginn der Welt an Geſchehenden beſteht? Es iſt hier wahrlich nichts damit gethan, wenn man dieſes ſtets Geſchehende nur als ein „Subjectives" bezeichnen wollte. Die entſcheidende Frage iſt: ob Chriſtus, der Gottmenſch, ſeinem Weſen und Selbſt nach in dieſem wiederholt von Anfang der Welt an Geſchehenden gegenwärtig iſt, oder ob er nur als Abweſender wirkt; und in Luthers Sinne iſt ohne Zweifel das Erſtere zu bejahen. — Wir können es in dieſem Sinne nur als eine Erinnerung an den wahren Inhalt der urſprünglichen Lutherslehre anſehen, wenn auch in der Lutheriſchen Schuldogmatik ein Unterſchied zwiſchen incarnatio und exinanitio gemacht, und die letztere, welche mit der Einkehr des Gottmenſchen in den Schooß der Maria anhebt, als eine That nicht des außermenſchlichen, ſondern des ſchon menſchgewordenen Gottesſohnes gefaßt wird. Vergl. hierüber die gründliche Erörterung in Schneckenburgers bereits angeführten Abhandlung, S. 18 ff., welche aber den wahren Gehalt dieſer Unterſcheidung nur ganz fern im Hintergrunde zeigt, und

keineswegs nachweiſt, daß derſelbe auch bei den Dogmatikern der Schule zu ſeinem Rechte gekommen iſt. Dies aber iſt ein Vorwurf, der Luthern und die Schule des Lutherthums gemeinſchaftlich trifft, daß, während ſolchergeſtalt eine Menſchwerdung vor der Menſchwerdung, eine Einverleibung des idealen Chriſtus in die Gemüther der Gläubigen des alten Teſtaments vor der Geburt und den Erlöſungsthaten des hiſtoriſchen Chriſtus zugegeben oder vielmehr behauptet wird, nichtsdeſtoweniger doch von der Erſcheinung des hiſtoriſchen Chriſtus immer aufs Neue wieder in ſolchen Ausdrücken geſprochen wird, welche ſie als Anfang vielmehr, denn als Culminationspunkt des Proceſſes der Menſchenwerdung zu bezeichnen ſcheinen. Auch ſteht nicht zu läugnen, daß bei jener Vorausſetzung die Frage nur allzunahe liegt, ob nicht durch dieſelbe die Thaten des hiſtoriſchen Chriſtus im Grunde zu etwas Ueberflüſſigem gemacht werden, und daß Luther, ſo unzweifelhaft dies ſeine Meinung nicht iſt, doch keineswegs auf befriedigende Weiſe die Nothwendigkeit dieſer Ausprägung ſeines von Anfang der Welt an im Glauben aller derer, welche die Verheißung von ihm ergriffen hatten, geboren werdenden, ſterbenden und auferſtehenden Chriſtus zur typiſchen Geſtalt der geſchichtlichen Perſönlichkeit des Menſchenſohnes nachgewieſen hat.

ccc. (zu §. 179.)

„Iſt leichtlich geſagt und verſtanden, daß der Herr iſt gen Himmel gefahren und ſitzet da zur rechten Hand Gottes; es iſt aber ein todtes Wort und Verſtand, wenn es nicht mit dem Herzen gefaßt wird. Darum muß man ſeine Himmelfahrt und Sitzen laſſen ein thätig und kräftig Ding ſein, das immerdar im Schwange gehe, und nicht gedenken, daß er dahin ſei gefahren, und da droben ſitze und uns hier regieren laſſe, ſondern darum iſt er hinaufgefahren, daß er da am meiſten kann ſchaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben ſichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht ſo viel mögen ſchaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm ſein können und ihn hören. Darum hat er eine ſolche Weiſe angefangen, daß er mit Allen zu ſchaffen habe und in Allen regiere, daß er ihnen Allen predige, und ſie es Alle hören und er bei Allen ſein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht alſo gedenkeſt, daß er jetzund weit vor uns kommen ſei; ſondern gerade widerſinnes, da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzund iſt er uns zu nahe. — Soll alles dem Menſchen unterthan ſein und zu Füßen liegen, ſo muß er dahin ſitzen, da er in die ganze Welt, Himmel und Hölle und alle Herzen, alle Sünde und Gerechtigkeit ſehen, und nicht allein dies alles ſehen, ſondern auch darnach regieren könnte.“ (WW. XIII, S. 642). — In ſolcher Weiſe, wie hier, liebt Luther vielfach, in Predigten am Himmelfahrtstage jenes שֵׁב לִימִינִי Pſ. 110, 1 auszuführen, worin er eine ſolche Herrſchaft des verklärten Chriſtus bezeichnet findet, welche ſich über die dieſſeitige und die jenſeitige Welt ganz gleichmäßig erſtreckt. (WW. XII, S. 91. XIII, S. 637. XV, S. 290. XVI, S. 286). Damit zu vergleichen auch die Erläuterung ſolcher Stellen, wie Joh. 6, 62 (XI, S. 620 ff), Joh. 19, 11 (X, S. 307), und was die Identität des dieſſeitigen und des jenſeitigen Gottes- oder Chriſtusreiches betrifft, Stellen, wie folgende (XIV, S. 527): „Das heißt nun auch das Himmelreich, wie es Chriſtus ſelbſt meint, nicht allein, darin die ſeligen Geiſter und Engel ſind, ſo nicht Fleiſch und Blut haben, dazu wir

auch endlich kommen ſollen und uns mit ihnen ewig freuen; ſondern auch in dieſem Leben und unter den Menſchen. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen beiderlei Reich gemacht, des Vaters und des Sohnes, wie S. Paulus 1. Kor. 15, 25. 27. 28 ſagt. Hier nennt er zweierlei Reiche, und iſt doch einerlei Reich. Eines, dadurch er in dieſem Leben regiert, da er eine Decke für die Augen zeucht, daß wir ihn nicht ſehen, ſondern müſſen glauben, das andere, da wir nicht mehr glauben, ſondern vor Augen ſehen werden. Sonſt iſt es und wird es ganz ein Ding ſein, — und ſind allbereit in demſelbigen Reiche des Himmels Alle, die da getauft ſind, und glauben, daß Gottes Sohn iſt uns gleich und Menſch worden."

ddd. (zu §. 180.)

Der Begriff des idealen Gottmenſchen, wie wir ihn als den eigentlichen Kern von Luthers Lehre nachgewieſen haben, hat in der rechtgläubigen Kirchenlehre ſeit alter Zeit eine ſtarke Stütze an der Anſicht, welche ſich, bei unzähligen Abweichungen im Einzelnen, doch in dem Hauptpunkte, auf den es hier ankommt, übereinſtimmend, über den Inhalt der eſchatologiſchen Weiſſagungen des Neuen Teſtaments und beſonders der Johanneiſchen Apokalypſe gebildet hat. Wird nämlich für dieſe Weiſſagungen die chiliaſtiſche Deutung verworfen, und wird dennoch der Glaube an ihre Wahrheit und Untrüglichkeit, wenn auch nur im Ganzen und Großen feſtgehalten: ſo bleibt nichts übrig, als die perſönliche Wiederkunft des Herrn auf den noch nicht umgewandelten Erdboden, ſeine Kämpfe daſelbſt und die Gründung eines Reiches, welches bei aller phantaſtiſchen Ausmalung denn doch als ein irdiſches geſchildert wird, in der geiſtigen Weiſe auszulegen, welche für dieſen geſammten Vorſtellungskreis offenbar die Chriſtusidee an die Stelle ſetzt, die in den buchſtäblich verſtandenen Weiſſagungen die Geſtalt des hiſtoriſchen Chriſtus einnimmt. Bei Luther finden wir hierüber ganz kategoriſch lautende Erklärungen, z. B. WW. XII, S. 528: „Von dem Reiche Chriſti auf Erden redet auch dieſer Text (Apok. 12, 7—13). Wie denn das ganze Buch der Offenbarung Johannis durchaus alles von der Kirche Chriſti auf Erden und ſeinen Dienern redet. Darum was hier von dem Streit im Himmel geſagt wird, das muß auch hier bei der ſichtbaren Kirche geſchehen, und ſolcher Streit nicht von den Geiſtern im Himmel, ſondern von dem Streit der Chriſten, die in Chriſti Reich ſind, durch den Glauben verſtanden werden. Denn das ſollſt und mußt du nicht glauben, daß der Teufel im Himmel unter den ſeligen Engeln ſei. — Aber hier auf Erden findet man ihn leider allzuſehr" u. ſ. w.; wo dann eine auf die einzelnen Züge der Weiſſagung eingehende Deutung folgt, welche unter Anderm in der Geſtalt des Engels Michael geradezu den Herrn Jeſus Chriſtus, nämlich jenen idealen Chriſtus erblickt, der fort und fort in der Menſchenwelt mit Teufel, Tod und Sünde ringt. — Dies alles iſt für Luthers Standpunkt folgerecht, und es würde noch entſchiedener zur Beſtätigung unſerer Ausführungen über den idealiſtiſchen Charakter dieſes Standpunktes benutzt werden können, wenn wir nicht auf Aehnliches auch bei ſo manchen Andern ſtießen, welche, die Tragweite derartiger Deutungen nicht hinreichend berechnend, in allen andern chriſtologiſchen Lehren dem entſchiedenſten Realismus huldigen. Zum Mindeſten ſollte man doch die Folgerichtigkeit erwarten, daß, wer die Bilder der Apokalypſe in dieſer Weiſe deutet, auch kein Bedenken finden werde,

die Verkündigungen, welche die Evangelien aus dem eigenen Munde Chriſti von ſeiner Wiederkunft berichten, in derſelben geiſtigen Weiſe auszulegen. Und dies zwar um ſo mehr, da ja die Annahme einer buchſtäblichen Geltung dieſer prophetiſchen Ausſprüche in der Weiſe, wie die Apoſtel ſie verſtanden haben, über die nächſte damals bevorſtehende Zukunft ohnehin durch den wirklichen geſchichtlichen Verlauf unmöglich gemacht iſt. Allein auch zu dieſer Auslegung haben ſich keineswegs Alle entſchloſſen, die in Bezug auf die Apokalypſe den kühnſten allegoriſchen Deutungen Raum geben; und ſo werden wir denn auch bei Luther auf die letztere nicht ſowohl um ihrer ſelbſt willen, als vielmehr nur um ihrer Uebereinſtimmung willen mit ſeinem ſonſtigen dogmatiſchen und exegetiſchen Verfahren, da wo es jenen Mittelpunkt der chriſtologiſchen Fragen gilt, einiges Gewicht zu legen haben.

eee. (zu §. 184.)

Die Zurückführung der chriſtologiſchen Lehre Luthers auf ihren wahren, in dem kirchlich-dogmatiſchen Syſteme, welches ſich nach dem großen Manne nennt, ſo ſehr entſtellten Sinn, welche im Vorſtehenden verſucht worden iſt, ſchien es zu fordern, daß hier noch in der Kürze zweier Männer gedacht würde, welche man in Betracht der Stellung, die ſie zu ihrer Zeitgenoſſenſchaft, insbeſondere aber zum ſpätern Lutherthum einnehmen, recht eigentlich als Märtyrer eben dieſer Lehre bezeichnen kann, in deren Namen ſie verketzert worden ſind. Auf den einen dieſer Männer iſt neuerdings von mehreren Seiten die Aufmerkſamkeit hingelenkt worden, und man iſt auf dem Wege, in ſeiner Lehre ein Element anzuerkennen, welches nicht ohne innere Berechtigung ſich den Anfängen jener Auffaſſungsweiſe gegenübergeſtellt hat, die ſeitdem in der Schule Lutheriſcher Dogmatik die vorherrſchende geworden iſt. Weniger iſt es bis jetzt für die Würdigung des Andern geſchehen; und doch iſt gerade dieſer Schwenkfeld ſowohl an ſich ſelbſt der Bedeutendere, als auch, durch den Reichthum der Documente, die uns von ſeiner Lehre und Denkweiſe vorliegen, der vollſtändiger zu Erkennende. *) Die richtige Beurtheilung beider Männer hat übrigens nicht allein gegen die Vorurtheile der alten Schulorthodoxie zu kämpfen, ſondern faſt noch mehr gegen die des modernen Rationalismus und Halbrationalismus. Dieſer hat nämlich von der auf ihnen haftenden Ungunſt den Vortheil gezogen, daß er einen Theil des Unwillens, den er, wenn er ganz aufrichtig hätte ſein wollen, gegen den Sinn und das Werk der Reformatoren, namentlich Luthers ſelbſt hätte ergießen müſſen, jetzt, ohne die Gehäſſigkeit zu fürchten, welche er dadurch würde auf ſich genommen haben, gegen ſie ergießen konnte. In dieſer Weiſe finden wir Beide unter andern in dem vielbenutzten, ſonſt ſo verdienſtvollen hiſtoriſchen Werke von Planck behandelt, während dagegen ſchon früher die Geſchichtswerke von Arnold und von Salig ſich nach ihrem unbefangneren, ja ſelbſt zu einer der Denkweiſe jener beiden Männer verwandten Geſinnung hinneigenden Standpunkte das Verdienſt einer zwar nicht wiſſenſchaftlich genügenden, aber doch gerechteren Darſtellung erworben hatten.

*) Indeß haben die ausführlichen dogmengeſchichtlichen Werke von Baur (Geſchichte der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung), Dorner und Schenkel von ihren Standpunkten aus Beiden eine gleichmäßige, das Verſtändniß allerdings fördernde, nur das Verhältniß zu Luther noch nicht in das rechte Licht ſtellende Berückſichtigung zugewandt.

Schwenkfeld betreffend, ſo würde es nicht ſchwer fallen, aus ſeinen zahlreichen und ausführlichen Schriften für alle einzelnen Punkte, in denen nach unſerer obigen Darlegung Luthers wahre Lehre von der durch das Syſtem der Schule ihm untergeſchobenen abweicht, Parallelſtellen aufzufinden, welche in eigenthümlicher, vollkommen ſelbſtſtändiger Auffaſſungs- und Ausdrucksweiſe einen weſentlich übereinſtimmenden Sinn beurkunden; mit Ausnahme nur etwa der paradoxen Aeußerungen über den Kampf Chriſti mit dem Geſetze, denen gleich oder ähnlich lautende ſich wohl kaum bei Schwenkfeld finden möchten. Von dem Kampfe mit dem Teufel namentlich ſpricht er allein unter allen Zeitgenoſſen, ſo viel mir bekannt, in Ausdrücken und Wendungen, welche den Lutheriſchen ganz analog ſind, nur in minder kühner Bildlichkeit, und merkwürdigerweiſe ſo, daß er einen Anklang an die Anſelmiſche Theorie nebenher gehen läßt, von der er ſich ſonſt eben ſo entfernt hält, wie Luther, und die ſeiner innerſten Geſinnung eben ſo diametral widerſtrebt. Ich will, zur Vergleichung mit den oben angeführten Aeußerungen Luthers, eine Stelle ſeiner Schrift: „Von der Sünde und Gnade, Adam und Chriſto" hier ausziehen; ſie findet ſich im erſten Theil der Sammlung ſeiner Werke (1564), S. 463 ff. „Der böſe Geiſt meint zwar, er hätte auch über Chriſtum, den Unſchuldigen, Gewalt, wie er über andere ſchuldige Menſchen deren gehabt hat, und nachdem Chriſtus nicht ſeines Gefallens gelebt, auch ihm nun durch ſein Wort, Lehre und Wandel Schaden zu thun angefangen, erweckt er den Haß und Neid der Juden über ihn, bringt Chriſtum in alle Schmach, Marter, Elend und Leiden bis zum Tode des Kreuzes. Es weiß aber der böſe Geiſt nicht, daß dieſes Spiel über ihn ſelbſt endlich ſoll ausgehen, daß ihn das Leiden Chriſti ſoll zertreten und zu Schanden machen, daß er dadurch ſein Regiment, Gewalt und Macht über den Menſchen wird verlieren und der ewigen Höllenpein mit allen den Seinigen unterworfen werden, dagegen aber auch Chriſtus und ſein Samen hoch erhöhet. — Dieſer Kampf und Schlacht Chriſti mit dem böſen Geiſt iſt alſo, wie gehört, angegangen, wiewohl ſich auch der böſe Geiſt etwas ließ bedünken und den Braten von fern begann zu ſchmecken, ſo hat er doch den Rath Gottes von der Kraft des Leidens Chriſti eigentlich nicht gewußt noch verſtanden. Darum zeucht er mit ſeinem Heer über Chriſtum fort in aller Macht und Bosheit, erweckt den Judas, durch welchen ſein und der Juden Anſchläge nach all ihrem Willen vor ſich gehen. Kürzlich, Chriſtus der König der Himmel, wird verrathen, gefangen und getödtet. Aber durch ſolchen Tod und Leiden Chriſti wird der böſe Geiſt, der Fürſt der Welt, überwunden. Ja, ob er's gleich noch nicht gänzlich fühlt, ſo iſt er doch ſchon geſchlagen, verdammt und ausgeſtoßen. Der Raub, als der arme gefangene Menſch, wird dem Starken, Gewapneten genommen und abgejagt, darum, daß er ſich an dem unſchuldigſten, allerheiligſten Sohne Gottes mit Unrecht hat vergriffen. — Gott der Barmherzige will vom böſen Geiſt von wegen dieſer begangenen Miſſethat an Chriſto, alle gefangene Menſchen los, frei und ledig haben, ſie aber dieſem frommen tugendlichen Herrn und König, ſeinem Sohne, Chriſto ganz eigen geben, der für ſie geſtorben, ſie gefreiet und mit ſeinem Blut alle ihre Sünde abgewaſchen und bezahlt, auch ihnen das ewige Leben hat erworben." Hierauf folgt eine Beſchreibung der Höllenfahrt, ganz ähnlich jener Lutheriſchen in der Torgauer Predigt; und dann „hängt ſich ein anderer

Hauptmann an, der Tod nämlich, der noch nicht ganz war überwunden, mit welchem Christus auch in einem harten Kampf gestanden. Denn obwohl Christus von dem Tod ergriffen, auch wahrhaftig gestorben und begraben, ja durch den Tod aus dem Land der Lebendigen frei hinweg ist gerissen worden: so mochte ihn doch der Tod die Länge keineswegs behalten, sondern er mußte ihn bald von sich lassen. Da ist der Tod von Christo recht überwunden. Er ist im Sieg des Lebens ganz verzehrt und verschlungen. — Sieh, also haben wir nun, wie der Tod, Sünde und Hölle mit ihrem König und Regenten auf Christum den unschuldigen gewaltiglich gestoßen, mit welchen grausamen Feinden er von unsertwegen ritterlich gestritten und durch's Kreuz sie alle überwunden hat; er hat dem die Macht genommen, der des Todes Gewalt hält, das ist dem Teufel. — Er hat die Sünde abgetilgt und den Tod, der ihr Gesell ist, in seinem Tod erwürgt, daß sie hinfür allen denen, die an diesen Herrn glauben, gar keinen Schaden thun können; er hat auch das Leben und Gerechtigkeit in seiner Auferstehung gnädiglich herfürgebracht." — Indeß ist nicht die Anschauung dieses Kampfes der eigentliche Mittelpunkt von Schwenkfelds Glaubenslehre, wie er es für Luther ist. Solchen Mittelpunkt hat dieselbe vielmehr in der Vorstellung des verklärten und vergotteten Christusleibes. Diese ist bei ihm zwar um keine Stufe über den Charakter der Bildlichkeit hinausgerückt, welchen ihr auch Luther gegeben hat, aber gerade in ihr steht Schwenkfeld mit einer solchen Fülle der lebendigsten innern Anschauung und mit einer solchen Wärme und Kraft der Ueberzeugung Luthern zur Seite, daß man im Interesse des religiösen Wahrheitsgehalts dieser Vorstellung die Verblendung des Letztern nicht genug beklagen kann, welche ihn einen solchen Bundesgenossen zurückstoßen ließ. Solches Bedauern wird noch gesteigert, wenn man gewahr wird, wie das Mißverständniß sich an zwei Punkte geknüpft hat, deren einer nur der Gebrauch eines Wortes war, welches, von Schwenkfeld an Luther gerügt, den Letztern zu den gehässigsten und ungerechtesten Ausfällen verleitete, der andere aber, wie wir nach Obigem nicht anders urtheilen können, noch entschiedener Schwenkfeld im Rechte, Luther im Unrechte zeigt. Schwenkfeld hatte an dem Ausdruck Creatur, auf Christus, insbesondere den auferstandenen, verklärten angewandt, Anstoß genommen. Er hatte sich namentlich gegen den Gebrauch dieses Ausdrucks in Bezug auf das an Christus zu richtende Gebet erklärt, da es in aller Weise für Idololatrie gelten müsse, eine Creatur anzubeten. Man blicke auf Luthers Erwiderung, wie er, um jenen Ausdruck zu rechtfertigen, zu dem Satze seine Zuflucht nehmen muß, daß „in der Anwendung auf Christus alle Worte: Mensch, Menschheit, Leiden u. s. w., eine neue Bedeutung annehmen und zwar nichts Anderes, aber dasselbe doch auf andere und neue Weise ausdrücken." So bezeichne auch „Creatur" im Gebrauch der in Christus erneuten Sprache „ein mit der Gottheit unzertrennlich in Eine Person auf unaussprechliche Weise vereinigtes Ding" (Opp. ed. Jen. I, fol. 467). „Wenn wir den Menschen von Maria geboren anbeten", so bemerkt er gleichfalls ausdrücklich gegen Schwenkfeld: „so beten wir nicht einen abgesonderten Menschen an, der für sich selbst ohne Gott und außer Gott eine sonderliche eigene Person sei, sondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heil. Geiste ein einiger Gott, und mit der Menschheit eine

einige Person ist." (WW. IV, S. 335). Kann hiernach etwas klarer sein, als daß Luther der Sache nach mit Schwenkfeld übereinstimmt; und wie will man es entschuldigen, wenn er, statt freundlich sich mit ihm über die Bedeutung des fraglichen Wortes auseinanderzusetzen, unter den heftigsten Scheltreden „in solchen Ketzern einen verborgenen Eutyches wittert, die ehestens, wenn sie nur erst das Publicum, welches sie jetzt schonen, für sich gewonnen haben, mit der Behauptung heraustreten werden, das Wort sei gar nicht Fleisch geworden?" — Eutychianismus ist bekanntlich oft genug Luthern seinerseits von reformirter Seite vorgeworfen worden, und es ist auch, wie wir uns bald überzeugen werden, kein Zweifel, daß, vom reformirten Standpunkt angesehen, dieser Ketzername auf Luthers und auf Schwenkfelds Lehre gleichmäßig ganz eben so als anwendbar erscheinen muß, wie der Name Nestorianismus vom Standpunkt Luthers und Schwenkfelds auf die reformirte. — Eine reale Differenz bestand zwischen Luther und Schwenkfeld in Bezug auf die Sakramentslehre. Hier nämlich ist Schwenkfeld im Wesentlichen stets bei derselben Lehre fest geblieben, zu der sich Luther in seiner frühern Zeit, vor dem Streit mit Carlstadt, bekannt hatte: „Sein Fleisch essen und sein Blut trinken, ist Christo durch den Glauben einverleibt werden und theilhaftig sein seiner Leiden." Dieser Ausspruch Luthers in der Auslegung des vierten Psalmen (WW. XV, S. 474) drückt, mit Hinzunahme der nähern Motivirung, welche sich für ihn aus seiner Anschauung des in der Auferstehung verklärten Fleisches Christi ergab, in der That den Sinn der Abendmahlslehre Schwenkfelds vollständig und schlagend aus, in welcher sonach die äußere Handlung allerdings in die Bedeutung eines Zeichens zurücktritt, aber des Zeichens für einen Genuß, der nach der Eigenthümlichkeit von Schwenkfelds Standpunkt eine ganz andere Realität für sich in Anspruch nehmen darf, als ihm nach Zwingli's und selbst nach Calvins Lehre zukommen kann. *)

An die Opposition gegen die spätere, im confessionellen Lutherthum kirchlich gewordene Gestaltung von Luthers Abendmahlslehre knüpft sich bei Schwenkfeld ein, zwar in damaliger Zeit erfolglos gebliebener, aber für die unsrige höchst beachtenswerther Kampf gegen die Tendenz dogmatischer Erstarrung, Verknöcherung und Veräußerlichung, der schon in der letzten Zeit von Luthers Leben, noch mehr aber nach seinem Tode das Lutherthum anheimfiel. Dieser Kampf insbesondere ist es, dessen Darstellung, wenn sie aus dem richtigen Standpunkt und namentlich auch mit richtigem Einblick in das wahre Verhältniß von Schwenkfelds zu Luthers Lehre gegeben würde, einer historisch-theologischen Monographie über Schwenkfeld, welche in der Literatur unserer Zeit als ein desideratum zu bezeichnen ist, ein tief eingreifendes wissenschaftliches Interesse würde geben können. Er ist von allen Kämpfen des Reformationszeitalters vielleicht der einzige, der wenigstens von einer Seite mit rein sittlichen Waffen geführt worden ist, ohne jene unlautere Zuthat wilden Uebermuths und ungebändigter Leidenschaftlichkeit, wodurch Luthers Polemik,

*) Von neueren Sakramentstheorien ist mir keine bekannt, die mit dem Sinne der Schwenkfeldischen und also auch den älteren Lutherischen so vollständig zusammenträfe, wie die von R. Rothe aufgestellte: Theolog. Ethik, Bd. II, S. 456. ff.

oder liebloſer Härte, wodurch die Polemik der Schweizer und auch Melanchthons ſo vielfach entſtellt wird; und er iſt für unſere Zeit nur um ſo lehrreicher, als leider die gute Sache in ihm die unterliegende war. Ungeachtet ſeines Mangels an gelehrter humaniſtiſcher Bildung, der ihm von Luther mit nicht zu verantwortender Gehäſſigkeit vorgeworfen wurde, iſt nämlich Schwenkfeld einer der Wenigen, vielleicht der Einzige unter den theologiſchen Kämpfern jener Zeit, der die barbariſchen Elemente, welche an der damaligen theologiſchen Bildung hafteten, völlig abgeſtreift hatte. Sein Charakter bewährt ſich in dem ununterbrochenen, aber völlig geräuſchloſen und doch mit der raſtloſeſten Thätigkeit verbundenen Märtyrerthum ſeines Lebens als einer der edelſten, welche die Geſchichte kennt, und er läßt uns, bei der Tiefe ſeines religiöſen Gemüths, bei dem Reichthum und der gediegenen Klarheit ſeines allerdings nur in einſeitiger Richtung productiven Geiſtes ſeine „Unkirchlichkeit“ wahrlich in ſehr anderem Lichte erblicken, als worin ſie dem kirchlichen Partheigeiſte erſchienen iſt und noch jetzt erſcheinen mag. — Ein Denkmal des gegen ihn gerichteten Partheienkampfes ſind die bekannten Verwerfungsartikel der Lutheriſchen Concordienformel, deren nähere Würdigung ich einer zukünftigen Monographie der eben bezeichneten Art überlaſſen muß. Wenigſtens von einem unter dieſen Artikeln iſt es erlaubt, zu zweifeln, ob Luther ihn würde unterſchrieben haben, nämlich von dem, welcher die Anſicht Schwenkfelds verwirft: „daß das Fleiſch Chriſti durch ſeine Erhöhung dergeſtalt alle göttliche Eigenſchaften angenommen habe, daß Chriſtus jetzt auch nach ſeiner Menſchheit an Macht, Stärke, Majeſtät und Glorie dem Vater und dem Logos in allem, dem Grade und dem Stande des Weſens nach, gleich ſei, und beide Naturen in Chriſtus Ein Weſen, Einen Willen und Eine Herrlichkeit haben, und das Fleiſch Chriſti zum Weſen der heiligen Dreieinigkeit gehöre.“ Hier könnte von Luthers Standpunkt höchſtens über die Zuläſſigkeit einzelner Ausdrücke geſtritten werden, von denen es aber auch fraglich iſt, ob Schwenkfeld ſich in dieſer Zuſammenſtellung ihrer bedient hat, z. B. des Ausdrucks: quod utriusque naturae una sit essentia. Wiewohl Luther, da er kein Bedenken trug, von der essentia divina des generare und generari zu brauchen, welches der ſcholaſtiſche Sprachgebrauch nicht zulaſſen wollte (Opp. ed. Jen. I. fol. 469), auch hier eigentlich zur Beibehaltung eines rigoriſtiſcheren Wortgebrauches kaum würde einen Grund gehabt haben, und jener Ausdruck, auch im Sinne ſeiner Lehre, in der That ein beſſerer iſt, als der dem Schwenkfeld nicht ohne Grund, obwohl im entgegengeſetzten Sinne, wie den Reformirten, anſtößige, einer Communicatio idiomatum. Daß aber das Fleiſch Chriſti oder die verklärte Menſchennatur durch die Auferſtehung wirklich einen Platz in der göttlichen Dreieinigkeit gewinne, dies würde Luther nicht haben in Abrede ſtellen können, ohne auf den Standpunkt ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung Verzicht zu leiſten, von dem wir hier die Concordienformel, wie auch mehrfach ſonſt, in der That abfallen ſehen.

Andreas Oſiander, der mit ſeinen der damals im Werden begriffenen Orthodoxie anſtößig gewordenen Behauptungen erſt nach Luthers Tode hervorgetreten iſt (über die frühere Geſtalt ſeiner Lehre vergl. die Abhandlung von Heberle in den theolog. Stud. u. Krit. 1844, Bd. II.), hat bekanntlich beſonders durch den Satz Aufſehen gemacht, daß nur der der Seele des

Gläubigen inwohnende Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit ſei. Daß er um dieſes Satzes willen hat verketzert werden können, iſt wohl das ſtärkſte Zeugniß, welches die nach Luther ſich nennende Kirchenparthei ſich über ihren Abfall von Luther ſelbſt hat ausſtellen können. „Das Wörtlein: Bleiben in Chriſto (Joh. 6, 56), und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen ſchlechten Gedanken haben von Chriſto. Als, wenn ſie betrachtet haben ſein Leiden und Sterben, ſo haben ſie geſagt, es ſei Chriſtus in ihnen und ſie ſind in Chriſto. Und derer ſind auch noch Viele unter uns, die allein meinen, wenn ſie gedenken an Chriſtus, wie er gelitten habe, ſo ſei Chriſtus in ihnen, und ſchätzen den Glauben an Chriſtum nicht für das rechte geiſtliche Weſen Chriſti in uns oder unſer Weſen in Chriſto, ſondern träumen ihnen ſelbſt, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn ſie überhinlaufen, dichten und gedenken von Chriſto, und allein mit dem Spiegelfechten umgehen. Solches hat man im Pabſtthum ſtark getrieben, und noch heutiges Tages: daß man Chriſti Leiden betrachten ſoll. Das hieße denn Chriſtum in meinem Herzen ſein. Damit ſie das Leiden Chriſti gar verkehrt und zu Boden geſtürzt haben. Aber der Herr ſagt nicht: deine Gedanken von mir ſind in mir, oder meine Gedanken ſind in dir, ſondern du, du biſt in mir, und ich, ich bin in dir. Er nennt nicht einen ſchlechten Gedanken, ſondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit ſei, und er, Chriſtus, wiederum in mir auch ſei mit ſeiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das geht nicht zu mit einem Speculiren oder Schemen, durch deine falſchen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung iſt, und allein bloße Gedanken ſind.“ Nur dieſe Worte Luthers (WW. IX. S. 612) will ich hier noch hinzufügen zu der anſehnlichen Menge der ſchon im Obigen angeführten Stellen, welche die völlige Uebereinſtimmung Luthers mit Oſiander in dieſem Hauptpunkt beweiſen. Der Streit, den Oſiander mit den Nachfolgern Luthers zu führen hatte, knüpfte ſich an eine exegetiſche Frage, nämlich über die Bedeutung des Wortes δικαιοῦν, welches die Gegner im Sinne des hebräiſchen Hiphil (צָדַק) verſtanden und durch „für gerecht Erklären“ überſetzt wiſſen wollten. Wir brauchen hier nicht an jene Ausſprüche Luthers zu erinnern, daß keine „Gleißnerei oder Täuſcherei“ in Chriſtus ſei, als ob, was er für gerecht erkläre, nicht eben damit auch gerecht werde. Es genügt, auf die Reihe neuteſtamentlicher Stellen hinzuweiſen, wo Luther δικαιοῦν durch „gerecht Machen“ (Röm. 3, 26, 30. 4, 5. 8, 30 33. Gal. 3 8), und δικαιοῦσθαι durch „gerecht Werden“ überſetzt (Röm. 2, 13. 3, 20. 24. 5, 1. 9. 1. Kor. 6, 11. Gal. 2, 16. 17. 3, 11. 24. Tit. 3, 7. Jak. 2, 21. 24. 25).*) Auch hatte Oſiander in einer eigenen Schrift ſeine Uebereinſtimmung mit Luther aus des Letztern Schriften dargethan. Die Gegner wußten ſich nur durch die Behauptung zu helfen, daß Luther hin und wieder in die Rechtfertigung die Wiedergeburt und Heiligung mit eingeſchloſſen habe. Daß das eigentliche Moment der dogmatiſchen Entſcheidung in der Stellung liegt, welche man zur Anſelmiſchen Satisfactionstheorie einnimmt, dies ſcheint keine der ſtreitenden Partheien ſich ganz

*) Daß in dieſer Frage Oſiander (und alſo auch Luther?) exegetiſch im Unrecht geweſen ſei, ſetzt Schenkel (Bd. I. S. 303) ohne Weiteres voraus. Ich geſtehe jedoch, daß ich mich auch davon nicht überzeugen kann.

deutlich gemacht zu haben, so klar es auch ist, daß unter „für gerecht Erklären" nichts anderes, als die äußerliche Straferlassung um des Verdienstes Christi willen gemeint sein kann. Aber auch Osiander, der in seinen früheren Schriften die Satisfactionslehre ganz in ihrer Anselmischen Gestalt hatte gelten lassen (vergl. die Abhandlung von Heberle, S. 398), scheint auch später eben so wenig, wie Luther, zu einem ganz deutlichen Bewußtsein über sein Verhältniß zu ihr gelangt zu sein. Daß er sich aber der Sache nach weit von ihr entfernt hatte, das beweist sowohl die gesammte Tendenz seiner Lehre, als auch derartige Aeußerungen, wie z. B. die aus seinen Vorlesungen berichtete: „Die Gerechtigkeit in dem Artikel der Rechtfertigung bedeute ganz etwas anderes, als der Schwarm der Theologen es verstünde, nämlich nicht Gottes Zorn und genaue Beobachtung des Rechts, sondern Gerechtigkeit, Milde und Leutseligkeit" (Salig, Historie der Augsburgischen Confession, Bd. II, S. 942.)

In der Concordienformel ist Osiander nicht, wie Schwenkfeld, mit Nennung seines Namens, aber doch mit hinreichend kenntlicher Bezeichnung seiner Lehre befehdet worden. Man würde aber sehr irre gehen, wenn man die gegen ihn gerichteten Artikel für einen genauen Ausdruck dieser seiner Lehre halten wollte. So z. B. wenn dieselben ihm den von Luther verworfenen Gegensatz der fides informis und der fides caritate formata unterlegen, da doch Osiander allerorten ganz eben so, wie Luther, den Glauben als das alleinige Werkzeug der Aneignung des Heils oder der Rechtfertigung pries. Falsch, aber im hohen Grade charakteristisch für den Standpunkt, auf welchen schon bei Abfassung der Concordienformel das orthodoxe Lutherthum zurückgesunken war, ist auch die Beschuldigung, daß Osiander Christus nur nach seiner göttlichen, nicht nach seiner menschlichen Natur zu unserer Gerechtigkeit mache. Gegen diese Anklage haben wir die ausdrückliche Erklärung Osianders: „Es soll aber Niemand gedenken, daß, wenn wir sagen, das Wort, das ist die göttliche Natur in Christo sei unser Leben, daß wir darum die menschliche Natur wollten absondern und ausschließen, als hätte sie nichts dazu, daß wir durch seine göttliche Natur lebendig werden, das sei ferne von uns. Und obwohl Etliche uns desselben Schuld geben, so werden sie es doch nimmermehr beweisen, sondern mit ihren Lügen in Schande stehen. Denn gleich wie die Rebe den Saft und Geist, davon sie grün und fruchtbar wird, aus dem Weinstock nicht empfangen kann, sie sei denn mit dem Stamm und Holz des Weinstocks ein Leib, also auch wir können kein göttlich Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit noch andere göttliche Kraft in keinem Wege aus dem göttlichen Wesen empfangen noch erlangen, wir seien denn zuvor durch den Glauben und Taufe in den Herrn J. C. einverleibt." *) Aus der Erläuterung jenes Verdammungsartikels in der Solida declaratio (de just. fid. §. 2 u. 4, S. 682 der Hase'schen Ausgabe) wird deutlich, was der Beweggrund war, dem Osiander diese von ihm selbst zurückgewiesene Meinung unterzulegen. Man meinte eben dies, daß Osiander den den Gläubigen lebendig inwohnenden, nicht den äußerlichen, historischen Christus, nach Luthers Ausdruck den Christus exaltatus,

*) Diese Worte sind entnommen aus Osianders Hauptschrift: „Bekenntniß von dem einigen Herrn J. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens." Da die von mir benutzte deutsche Originalausgabe nicht paginirt ist, so vermag ich kein genaueres Citat zu geben.

und zwar nach der realis, nicht nach der personalis exaltatio (vergl. Anm. 200.); als den eigentlichen Grund der Rechtfertigung bezeichnete, — man meinte, sage ich, eben dies als einzige Anerkennung der göttlichen Natur des Heilandes im Erlösungswerke bezeichnen zu müssen. Wir können also nicht zweifeln, daß auch durch dieses Verwerfungsurtheil ganz eben so, wie Osiander, auch Luther selbst getroffen wird, Luther, der es sich freilich nie hatte beikommen lassen, daß seine Anhänger je sich würden unterfangen können, dem auferstandenen und durch seine Auferstehung verklärten Christus die menschliche Natur abzusprechen. Noch entschiedener wird er allerdings getroffen durch die Verwerfung des Satzes: Fidem non respicere in solam Christi obedientiam, sed in divinam ejus naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet atque efficax sit, ut per eam inhabitationem peccata nostra tegantur. Sollten dabei etwa die Verfasser der Concordienformel die Worte Osianders (in der vorhin angeführten Schrift) vor Augen gehabt haben: „Dieweil unsere Sünden (2. Kor. 5, 21) auf Christum gelegt sind, so wirken sie an ihm, so viel sie können, nämlich daß er, als hätte er selbst aller Welt Sünde gethan, muß leiden, sterben, sein Blut vergießen und zur Hölle fahren, und das alles für uns. Dagegen, wenn wir durch den Glauben in ihm sind und er in uns, so werden wir in ihm auch Gottes Gerechtigkeit, wie er Sünde geworden ist, d. h. er überschüttet uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unserer Sünde überschüttet haben“: so wird die Anführung dieser Worte genügen, um die beinahe wörtliche Uebereinstimmung des Verketzerten gerade mit solchen Aeußerungen Luthers darzuthun, die wir vor andern als für seine Lehre charakteristisch erkannt haben.

fff. (zu §. 192.)

Es würde nicht schwer fallen, den Unterschied des Systems der Lutherischen Schuldogmatik von Luthers Glaubensanschauungen durch alle Hauptpunkte unserer obigen Darstellung zu verfolgen. Sollte dabei mit historischer Gründlichkeit zu Werke gegangen werden, so müßte diese Parallele bereits mit Melanchthon anheben. Denn er ist es, der, so lebendig und warm er sich auch in einigen seiner frühern Schriften (vor allen in der ersten Ausgabe seiner Loci communes, aber auch noch in der Apologie der Augsburgischen Confession und anderwärts), in Luthers Denk- und Glaubensweise hineingedacht hatte, doch später fast in allen Hauptartikeln zuerst die Losung zu jener Veräußerlichung gab, der bald die ganze Schule des Lutherthums, die Gegner Melanchthons allerdings zum Theil mehr noch, als er selbst, verfallen sind. Der Nagel ist in der That auf den Kopf getroffen, wenn Baumgarten-Crusius sagt (Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz. 1820): „Die evangelische Kirche hat, durch eine Reihe von Mißverständnissen, zu welchen Melanchthon veranlaßte, erstlich den Glauben blos vom Glauben an die Opferkraft des Todes Jesu verstanden, dann ἔργα νόμου und καλὰ, ἀγαθὰ ἔργα verwechselt.“ — Da ich indeß von Melanchthon einiges die Rückkehr zur Anselmischen Theorie Betreffende bereits eben angeführt habe, so will ich im Gegenwärtigen eine für den Abfall von Luther in diesem Cardinalpunkte, so wie in dem damit zusammenhängenden, die Bedeutung der Begriffe von Gerechtigkeit und Gesetz betreffend, besonders charakteristische Stelle eines andern der vornehmsten Begründer Lutherischer Dogmatik ausziehen. Illa norma

justitiae, ſagt Martin Chemnitz in ſeinem Examen concilii Tridentini (Franff. 1615, S. 252 f.), quae in Lege est patefacta, est aeterna, immota et immutabilis voluntas Dei. Sed illa requirit et pro peccatis satisfactionem plenissimam, et ad justitiam requirit impletionem legis perfectissimam et purissimam. — Sed nos talem satisfactionem praestare, et talem justitiam in hac vita habere non possumus. — Non ergo justificabitur in conspectu Dei omnis vivens, sed omnes in aeternum damnabuntur? Prorsus ita fieret, quantum ex nobis est. Sed ibi Evangelium patefecit nobis, Deum in arcano suo consilio et immensa misericordia, invenisse talem modum et rationem, ut et justitiae Dei in Lege patefactae satisfieret, et homo gratis per gratiam Dei, fide sine operibus Legis justificaretur ad vitam aeternam: ut scilicet Filius Dei ad liberandum, justificandum et salvandum genus humanum mitteretur in mundum et veniret in carnem. Quomodo vero mediator ille noster factus est justitia nostra, liberator et salvatör noster? Num solvendo et destruendo sententiam voluntatis divinae, in Lege patefactam? Hanc certe opinionem et persuasionem ipse Filius Dei dicit falsam esse, quia impossibile hoc sit. Matth. 5. Luc. 16. Sed ideo factus est sub Lege, non pro se aut suo nomine, sed ut eos, qui sub Lege erant, redimeret. Gal. 4. Satisfactionem igitur pro peccatis perpessione poenarum et impletionem Legis perfectissima obedientia, loco et nomine omnium nostrum in se recepit. — Sed inquis: Quid me relevat, quod aliquis alius Legi satisfecit, cum Lex me urgeat? Propter alienam justitiam ille qui ipse peccator est, non justificatur. Respondeo: certum est, Legem requirere ad justitiam ab unoquoque et in unoquoque talem satisfactionem et conformitatem, qualem ipsa requirit; neque enim Legis doctrina est, aliena satisfactione et justitia nos redimi et justificari. Sed Evangelium hoc mysterium absconditum a seculis revelat et patefaçit, cum genus humanum Legi non posset satisfacere, et Lex nullo modo posset solvi et destrui, quod Deus fecerit translationem Legis, quod ad articulum satisfactionis attinet, in aliam personam. — Es iſt merkwürdig, wie Chemnitz es nicht verſchmäht, dieſe ſeine Vorſtellung von einer Uebertragung des Geſetzes von den Menſchen auf Chriſtus durch Berufung auf römiſche Autorität zu ſtützen. Er führt Worte des Pighius an: qui licet alias doctrinae nostrae acerbissimus est adversarius, hanc tamen sententiam ut veram, piam et Scripturae consentaneam ipsa veritatis evidentia cogitur agnoscere. Luther hatte gerade umgekehrt von ſeiner Lehre, daß das Geſetz vor Gott in Ewigkeit ſchuldig ſei, ausdrücklich geſagt: hanc theologiam non intelligit humana ratio, nec theologi nostri sub papatu eam intellexerunt. – Wer dieſen Gegenſatz in der Faſſung des Geſetzes, das ſeitdem von allen Dogmatikern der Schule einſtimmig als immota regula divinae voluntatis ejusque justitiae bezeichnet wird (ſ. z. B. Jo. Gerhard. Loc. Theologg. ed. Cotta VII, p. 69), und den Zuſammenhang mit der Stellung zur Satisfactionstheorie, der in der vorſtehenden Stelle des Chemnitz klar vor Augen liegt, bemerkt und begriffen hat: der hat den Schlüſſel zu der ganzen Reihe der Gegenſätze zwiſchen der Lehre Luthers und dem Syſtem der Lutheraner. Wird nämlich ſolchergeſtalt das Verdienſt Chriſti in die Erfüllung des Geſetzes geſetzt, ſtatt in ſeine und der mit ihm verbündeten Mächte Ueberwindung und Zerſtörung: ſo fällt der Schwerpunkt der Erlöſungs-

that wieder, wie bereits in der Lehre des mittelalterlichen Katholicismus dies der Fall war, in den Tod, ſtatt in die Auferſtehung Chriſti. Chriſtus befreit durch ſeinen Tod uns von der Sündenſtrafe, nicht durch ſeine Auferſtehung von der Sünde ſelbſt, die er in ſeinem Leibe aufgeſogen und in dem Tode dieſes Leibes ertödtet hat. Der Glaube an dieſen Chriſtus iſt daher auch wieder der äußere, hiſtoriſche, nicht das fröhliche Ergreifen der lebendigen Heilsſubſtanz, die nach Luther eben nichts anderes, als die fort und fort in jedem Gläubigen ſich vollziehende Auferſtehung des idealen Chriſtus ſelbſt ſein ſollte. Ueber den letztern Punkt, welcher ſchon im Reformationszeitalter den Zielpunkt der Anklagen Schwenkfelds und Oſianders, und dann immer aufs Neue wieder der Myſtik und des Pietismus bildet, kann ich mich hier ohne die Gefahr, ins Endloſe zu gerathen, nicht weiter verbreiten. Dagegen halte ich es der Mühe werth, jenen weniger bemerkten Umſtand, die veränderte Anſicht über die Bedeutung der Auferſtehung Chriſti betreffend, die mit der veränderten Vorſtellung über das Weſen des Glaubens in ſo engem Zuſammenhange ſteht, den oben (Anm. ii.) ausgehobenen Ausſprüchen Luthers einige jener lahmen und unkräftigen Erklärungen der Schule gegenüberzuſtellen, die es allerdings zu rechtfertigen ſcheinen, wenn Neuere (z. B. Bretſchneider, Dogmatik ꝛc. ꝛc. Bd. II, S. 248) nach dem kirchlichen Syſtem eine Inconſequenz darin erblicken wollen, daß man auch die Auferſtehung und Himmelfahrt zum Verſöhnungswerk rechnete. Schon Melanchthon ſetzt in den ſpätern Ausgaben der Loci den Zweck der Auferſtehung, die er alſo, was Luther nicht gethan, im Begriffe abtrennt von Himmelfahrt und Erhöhung, darein: ut initia illius novae vitae, in qua erit nova lux, sapientia et justitia, sine peccato et sine morte, apostolis et reliquo coetui conjuncto cum apostolis monstraretur et palam ob oculos poneretur, — tolleretur vere dubitatio tot dierum, quadraginta videlicet, conversatione, et tot hominum congressibus, oculis, complexibus et colloquiis (Opp. ed. Viteb. I, fol. 261). Ebenſo läßt Hutter Chriſtus auferſtehen: in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra futura resurrectione. Quenſtedt, dem in dieſem Punkte mehrere Spätere, unter andern der von den Neuern beſonders häufig angeführte Hollazius, gefolgt zu ſein ſcheinen, führt als finem οὗ seu cujus der Auferſtehung Chriſti zuerſt an: gloriae Christi demonstrationem et victoriae plenarie reportatae certificationem, fidei nostrae de Christi plenaria satisfactione confirmationem, und erſt an zweiter oder dritter Stelle: beneficiorum morte Christi partorum applicationem, nostram justificationem, spei nostrae de conservatione ad salutem obsignationem, und, als wäre dies nur etwas Beihergehendes: nostram ad vitam aeternam resuscitationem, nostram denique renovationem. Wurde aber eine ſolche Anſicht der Auferſtehung herrſchend, — und daß ſie es bei den Neuern, Rationaliſten wie Supernaturaliſten, noch viel mehr iſt, als bei jenen Aelteren, bedarf keines Beweiſes, — ſo erhellt aus unſerer obigen Darſtellung, wie der theologiſche ſowohl, als auch der anthropologiſche Boden für die dem Lutheriſchen Standpunkt eigenthümlichen chriſtologiſchen Lehren mußte verloren gegangen ſein. Die Vorſtellung der Ubiquität des verklärten Leibes Chriſti und eben ſo auch der Begriff der communicatio idiomatum, ſo durchaus folgerecht beide in Luthers Standpunkte begründet und zum Gegenſtand einer lebendigen Glaubensanſchauung gemacht

waren, ſie beide ſchweben von jetzt an in der Luft und können dem unbefangenen Blicke, trotz alles Aufgebots von Scharfſinn in ihrer Begründung und Entwickelung, nur als Monſtroſitäten erſcheinen.

Daß ein derartiges Syſtem, wie die Dogmatik des orthodoxen Lutherthums, ſich nie an Luthers Namen würde haben knüpfen können, wäre Luther in jeder Beziehung der nämliche geblieben, der er bei ſeinem erſten Auftreten vor dem Streit mit Carlſtadt geweſen war, darüber kann bei den Kennern jener frühern Lutheriſchen Lehre wohl kein Zweifel ſein. Etwas mußte, wenn dieſe Anknüpfung erfolgen ſollte, in Luthers eigener Lehre verändert ſein, was jene Gefangengebung nicht allein der „Vernunft," ſondern auch des lebendigen Glaubens, der keinen Inhalt kennt, welcher nicht unmittelbar aus ſelbſteigener innerer Erfahrung geſchöpft iſt oder in ſolcher Erfahrung einen vollkräftigen Anklang findet, unter der nur äußerlichen Autorität des Wortes oder vielmehr des Buchſtabens begünſtigte; was ſie ſogar in gewiſſem Grade zu fordern ſchien. Wir werden nach unſern obigen Ausführungen nicht zweifeln können, wo wir dieſes Etwas zu ſuchen haben. Es iſt nirgends anders zu ſuchen, als in dem Lehrſtück, welches eben deshalb das Schiboleth des Lutherthums geworden iſt, in der Sacramentstheorie nach jener ſpätern Faſſung, die, nicht zufrieden mit der realen Gegenwart des göttlichen Leibes in dem lebendigen Thun der Gemeinde, noch eine beſondere Einwohnung dieſes Leibes in den ſinnlichen Elementen der zwei, durch das jetzt, dem ſonſtigen Sinne der Lehre Luthers zuwider, als Geheiß oder Gebot gefaßte Wort des Herrn eingeſetzten Sacramente herausbringen wollte. Dies war nicht möglich ohne einen der urſprünglichen Glaubensanſchauung Luthers fremden Glauben an den Buchſtaben der Einſetzungsworte, den man zu dieſem Behufe nicht ohne Gewaltſamkeit von allem übrigen Glaubensinhalt hatte lostrennen müſſen. Und ſo war denn mit dieſer Forderung eines ſeinem Inhalte nach durch das Zeugniß des Geiſtes, das heißt durch innere religiöſe Erfahrung immer nur in ſehr unvollſtändiger und zweideutiger Weiſe bewährten Buchſtabenglaubens aufs Neue dem todten Dogmen- und Hiſtorienglauben Thor und Thüre geöffnet. Communicatio idiomatum und Ubiquität des Leibes Chriſti konnten nunmehr um ſo leichter als unverſtandene Mirakel hingenommen werden, als ja die Einwohnung des verklärten Fleiſches und Blutes in dem Brote und dem Weine des Abendmahls auch dem lebendig Gläubigen ein ſolches Mirakel bleiben mußte. Ganz in dieſem Sinne wurden jene beiden Begriffe unmittelbar nach Luther von Martin Chemnitz behandelt, deſſen Vorgang namentlich für die Darſtellung der Lehre von der communicatio idiomatum in der dogmatiſchen Schule maaßgebend geworden iſt. Die Ubiquität betreffend, ſo kehrte man zwar ſpäter von der Auffaſſung dieſes Theologen, welcher dieſelbe ganz nur auf die göttliche Allmacht hatte ſtellen wollen, zu der der urſprünglichen Anſchauung Luthers beſſer entſprechenden Faſſung zurück, wonach ſie ſelbſtverſtändlich aus der Vereinigung der Naturen folgt.*) Aber bei der ganz äußerlichen und abſtracten Behandlungsweiſe derjenigen Lehren, auf welche aus dieſer Faſſung des Ubiquitätsbegriffs ein helleres Licht hätte fallen können, war damit doch nur wenig gewonnen, und nachdem durch die Entgeiſtung dieſer

*) Vergl. über dieſen Punkt die lehrreiche Ausführung bei Baur, Geſch. d. Dreieinigkeitslehre III, S. 435 ff.

Glaubensvorſtellungen der Glaube an die heilbringende Kraft der Auferſtehung Chriſti ſeines wahren Inhalts beraubt war: ſo konnte es gar nicht anders kommen, als daß die Erlöſungslehre raſch wieder in die der theologiſchen Schule ſeit dem ſpätern Mittelalter ſo geläufigen Anſelmiſchen Formeln hineingegoſſen wurde. — Nicht wenig trug übrigens zu dieſer Umwandlung noch ein Umſtand bei, der allerdings tiefer auch in der urſprünglichen Anlage von Luthers Syſtem begründet war; doch würde derſelbe, wie ſich an dem Beiſpiele Schwenkfelds und der nachfolgenden Myſtik nachweiſen läßt, ohne jenen vorhin erwähnten jedenfalls in anderer Weiſe ſeine Wirkungen geäußert haben. Ich meine nämlich den in den Grundvorausſetzungen von Luthers Lehre verborgenen Begriff transſcendentaler Freiheit (29). Den Widerſpruch zu ertragen, der für das verſtändige Bewußtſein aus der gewaltſamen Niederhaltung dieſes Begriffs hervorging, war nur ein Geiſt von dem Glaubenspathos und der heroiſchen Hartnäckigkeit eines Luther fähig; an eine Verbreitung ſeiner Denk- und Glaubensweiſe ohne irgend welche wenigſtens im Hintergrund des Lehrbegriffs auftauchende Löſung dieſes Widerſpruchs wäre nicht zu denken geweſen. Es iſt bekannt, in welcher ganz nur für den gemeinen Verſtand berechneten Weiſe Melanchthon durch ſeinen Synergismus, und dann das Syſtem der Concordienformel durch ſeine freilich auch nicht widerſpruchsfreien, aber den Widerſpruch doch vor blödern Augen verbergenden Cautelen gegen die Annahme eines decretum absolutum dieſem Bedürfniß entgegengekommen iſt. Minder bemerkt iſt der nothwendige Einfluß dieſer Wendung auf die Lehre vom Geſetz, die, wie wir wiſſen, in dem Syſtem der Lutheraner eine ſo weſentlich andere Geſtalt, als in dem Syſteme Luthers gewonnen hat; und dadurch auf die Geſtaltung auch der andern ſoteriologiſchen Lehren, die mit jener in ſo engem Zuſammenhang ſtehen. Wird nämlich in irgend einer Weiſe die freie Entſcheidung für Gut oder Bös in den ſelbſtbewußten, das Gute und das Böſe als gut oder bös erkennenden Willen der Creatur geſetzt: ſo iſt davon die natürliche Folge, daß in Gott als urſprüngliche Verhältnißbeſtimmung ſeines Willens zu dieſem geſchöpflichen Willen ein fordernder, gebietender Wille, ein Wille des Geſetzes angenommen wird. Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, debere nos: ſo hatte Luther, charakteriſtiſch für ſeinen die Urſprünglichkeit der Geſetzesform ausſchließenden Standpunkt (Anm. ee.), in einer ſeiner früheſten Diſſertationen geſagt. Es war natürlich, daß von der Schuldogmatik dieſes quod Deus vult wieder in ein quod vult nos velle verwandelt ward.

ggg. (zu §. 198.)

Wenn man ſich des Ausdrucks Myſtik in der Abſicht bedient, um dadurch eine beſtimmte Claſſe von Erſcheinungen des religiöſen Lebens und der religiöſen Literatur zu bezeichnen: ſo pflegt man darunter entweder ausſchließlich oder vorzugsweiſe diejenigen zu begreifen, bei denen die Richtung auf Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der religiöſen Erfahrung einen mehr oder minder ausdrücklichen Gegenſatz zu eigentlicher theologiſcher Wiſſenſchaft herbeiführt. In dieſem Sinne iſt man gewohnt, in der Literatur des Mittelalters einen Gegenſatz zwiſchen Myſtik und Scholaſtik anzunehmen; dort freilich nicht ohne Unbequemlichkeit, da auch die Erſcheinungen, welche man der erſtern zuzählt, zum großen Theil, namentlich im frühern Mittelalter, in der Form der Wiſſenſchaft auftreten, und da auch der ſpäteren Scholaſtik

manche der Elemente, welche man meiſt nur der Myſtik zuzutheilen pflegt, mit dieſer gemeinſam geblieben ſind. Dagegen hat ſich im ſpätern Mittelalter, und zwar vorzugsweiſe in Deutſchland, ein Zweig der religiöſen Literatur auch durch den Gebrauch der vaterländiſchen Sprache von der theologiſchen Schule ausgeſondert. Für dieſen eignet ſich der Name der Myſtik ſchon ganz in demſelben Sinne, worin wir uns ſeiner hier zur Bezeichnung derjenigen religiöſen Richtung bedient haben, welche innerhalb der Lutheriſchen Kirchenparthei den ausdrücklichen Gegenſatz zur theologiſchen Schule bildet, dem wir, wenn wir ihn auch in andern Regionen der chriſtlichen Kirche hin und wieder auftauchen ſehen, doch nirgends ſonſt eine gleiche geſchichtliche Bedeutung zuſchreiben können. Die Verwandtſchaft des Charakters von Luthers eigener Lehre, beſonders in ihrer früheren Geſtalt, mit der ältern und der gleichzeitigen Myſtik iſt vielfach bemerkt worden, und man hat in dieſem Sinne ſeine anerkennenden Aeußerungen namentlich über Tauler und die „deutſche Theologie" hervorgehoben. Desgleichen hat man nicht unterlaſſen, bei Schwenkfeld und Oſiander auf die Analogie ihrer Denkweiſe mit der myſtiſchen hinzuweiſen. Die Vertreter der myſtiſchen Literatur, ſowohl der aſketiſchen, als auch der theoſophiſchen, haben ſeit dem Reformationszeitalter nie leicht ermangelt, trotz der Oppoſition, in welche ſie ſich immer aufs Neue wieder zu der Lutheriſchen Orthodoxie verwickelt fanden, ſich zu Luther perſönlich doch in ein ganz anderes Verhältniß zu ſtellen, und ſein Anſehen für ſich zu benutzen, auch wenn ſie weiter, als er, vorzuſchreiten ſich gedrungen ſahen, oder wenn ſie zugleich ireniſche Tendenzen verfolgten in Bezug auf andere chriſtliche Glaubensgenoſſenſchaften. Der Umſtand, daß wir bei manchen Myſtikern namentlich der aſketiſchen Richtung, die ich hier, mit Hinblick auf die Geſtalt, welche ſie ſeit dem Schluſſe des ſiebzehnten Jahrhunderts angenommen hat, die pietiſtiſche genannt habe, diejenigen Lehren, welche der Schule am meiſten für die Kennzeichen des ächten Lutherthums gelten, einigermaßen in den Hintergrund zurücktreten und wenig Werth auf ſie gelegt ſehen, darf uns daher nicht abhalten, es doch nicht als zufällig anzuſehen, daß die Myſtiker beider Richtungen ſeit der Reformation vorwiegend in den Kreiſen der Lutheriſchen Kirchenparthei aufgetreten ſind, und daß eigentlich nur hier eine wirkliche διαδοχή derſelben ſtattgefunden hat. Auf der einen Seite zwar motivirt ſich ihr Auftreten hier durch das Bedürfniß der Ergänzung der kirchlichen Einſeitigkeit: denn bis zu demſelben Grade der Veräußerlichung unter den Auſpicien der Schuldogmatik hat ſich das kirchliche Leben in die reformirten Kreiſe nie verirrt. Auf der andern iſt aber, wie geſagt, ſolches Motiv zu ſuchen in der Verwandtſchaft zu dem Geiſte der urſprünglichen Lutherslehre und in dem dieſem Geiſte inwohnenden Triebe zu einer weitern Entfaltung, die ihm im kirchlichen Syſtem verſagt blieb und die ihm überhaupt die theologiſche Wiſſenſchaft bis auf die jüngſte Zeit herab, in welcher ſie erſt allmälig die dazu erforderlichen Organe zu erwerben anfängt, nicht hat gewähren können. Denn, ich wiederhole es, nicht aus dem Geſichtspunkt eines wiſſenſchaftlichen Proceſſes haben wir auch die theoſophiſche Myſtik anzuſehen. Dieſe gehört in ſo fern der Lutheriſchen Geiſtesrichtung noch eigenthümlicher, als die pietiſtiſche an, als ſie ſich von dem enger abgeſchloſſenen Kreiſe nicht blos der reformirten Lehre, ſondern auch des reformirten Kirchenlebens noch viel weiter entfernt; wie ihr denn auch die

reformirte Parthei von vorn herein, in dem Processe gegen Servet, den Krieg angekündigt hat. Sie ist allerdings eine theoretische Thätigkeit, aber nicht eine abstracte, sondern eine intuitive; ihre Organe sind der innere Sinn und die schöpferische Einbildungskraft, aber nicht der sondernde Verstand oder die speculative Vernunft. Ihr Treiben ist in Folge der Beschaffenheit dieser ihrer Organe nothwendig ein einsames, von dem äußern kirchlichen Leben noch weiter entfernt, als das der asketischen Mystik. Wie die gnostischen Häretiker im frühesten kirchlichen Alterthum, so hat es die theosophische Mystik zu allen Zeiten, wenn sie darauf ausging, eine unmittelbare Einwirkung auf die Kirche üben zu wollen, nur zu einem ungesunden Sectenwesen gebracht. Die gesunden und gediegenen Geister dieser Richtung dagegen, wie unter den Lutheranern ein Valentin Weigel, Jakob Böhme, F. Ch. Oetinger, haben sich mit einer stillen Wirksamkeit begnügt, deren Früchte man erst dann im Stande sein wird abzuschätzen, wenn für die kirchliche Wissenschaft die Zeit gekommen ist, sich die ächten darunter anzueignen und die beihergehenden phantastischen Schößlinge auszuscheiden.

hhh. (zu §. 200.)

Man mag die Gebrechen der Lutherischen Schuldogmatik noch so deutlich einsehen, man mag insbesondere, wie wir es im Obigen gethan haben, ihren Abfall von dem Glaubensprincip des großen Lehrers, für dessen Werk sie wollte gehalten sein, sich noch so bestimmt zum Bewußtsein bringen: so wird man sich doch dem Eingeständniß nicht entziehen können, daß ihre Entwickelung durch eine so festgeschlossene Reihe verstandes- und wissenskräftiger Arbeiten hindurch etwas in hohem Grade Imponirendes hat, und den Eindruck einer geschichtlichen Nothwendigkeit hervorbringt, an der jedes Widerstreben scheitern mußte, auch wenn dasselbe von Principien ausging, in denen der Keim einer noch tiefern Wahrheit enthalten war. In diesem Sinne ist auch von Standpunkten aus, welche keineswegs den Principien des Systems huldigen, sondern sich einer darüber hinausgeschrittenen Einsicht bewußt sind, die Vertretung desselben in Bezug auf seine angeblich höhere geschichtliche Berechtigung im Kampfe mit gleichzeitigen Gegnern und Rivalen unternommen worden. So z. B. in der Schrift von K. Fr. A. Schelling: „Protestantismus und Philosophie" (Hamb. u. Gotha 1848). Dieselbe sucht in einer Deduction, welche freilich nur die allgemeinsten Umrisse des historischen Entwickelungsganges verzeichnet, und die Abweichung der persönlichen Denkweise Luthers von der Denkweise seiner Schule völlig mit Stillschweigen übergeht, den Beweis zu führen, daß der edle Kern des Materialprincips der Reformation nur in der wohlthätigen Verhüllung dieser harten Schale den Unbilden der Zeit Trotz bieten und für die Zeit der Reife eines wissenschaftlichen Bewußtseins, dem seine Entfaltung zu einer ächten Glaubenslehre künftig verdankt werden soll, bewahrt werden konnte. — Ich glaube das Wahre, was in dieser Ansicht enthalten ist, nicht unrichtig abzuschätzen, wenn ich ihr vor allem dies einräume, daß schon das Moment der Wissenschaftlichkeit, welches die kirchliche Dogmatik vor dem Glaubensstandpunkte Luthers und vor dem der Mystik voraus hat, sie allerdings geeignet macht, ein Bedürfniß der Kirche auszufüllen, welches von jenem Standpunkt aus keine Befriedigung zu erwarten hat. Ist auch der Charakter dieser Wissenschaftlichkeit ein nur abstracter, verstandesmäßiger: so leistet

er dennoch das, was vor allen Dingen geleiſtet werden muß, wenn es eine ſichtbare Kirchengemeinſchaft geben ſoll, und was durch anderthalb Jahrtauſende hindurch der katholiſchen Orthodoxie ihre Ueberlegenheit geſichert hat über alle entgegenſtrebenden, zum Theil aus wirklich tiefem religiöſen Grunde ſtammenden Tendenzen. Auch die evangeliſche Kirche würde ohne eine als Syſtem in geſchloſſener, verſtändiger Gliederung auftretende Glaubenswiſſenſchaft nicht haben beſtehen können; ſie konnte nicht durch einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hindurch auf die Geburt einer Wiſſenſchaft warten, welche in der tiefern Weiſe ächter Speculation dieſes Bedürfniß befriedigen ſoll. — Aber eine andere Frage ſcheint mir dieſe zu ſein, ob zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes gerade eine ſpecifiſch *Lutheriſche* Dogmatik erfordert war. Die nächſte Folge unſerer Betrachtung wird zeigen, daß dem allgemeinen Bedürfniß evangeliſch-kirchlicher Wiſſenſchaft ſchon vor der Entſtehung der Lutheriſchen Schuldogmatik die ſchweizeriſchen Reformatoren mit einer ſogleich in wiſſenſchaftlicher Weiſe von ihnen begründeten Glaubenslehre entgegengekommen waren. Daß in dieſer Lehre das materiale Princip der Reformation einigermaßen hinter dem formalen zurückgetreten iſt, mag ſeine Richtigkeit haben. Aber damit iſt die Frage noch nicht beantwortet, ob die reformirte Lehre nicht dennoch ausgereicht hätte zur Vertretung des materiellen Princips der Glaubensgerechtigkeit, in ſo weit, als auf dem Standpunkt jener Zeit ſolche Vertretung überhaupt durch kirchliche *Wiſſenſchaft* zu ermöglichen war. Es dürfte ſchwer ſein, für den Standpunkt einer unbefangenen geſchichtlichen Betrachtung zu erweiſen, daß durch die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums dieſe Aufgabe beſſer, als durch die reformirte, gelöſt worden ſei. Denn die eigentlich vollkräftige Vertretung dieſes Princips war ja auch in der Lutheriſchen Parthei nicht die wiſſenſchaftlich dogmatiſche, ſondern die im ausdrücklichen Gegenſatz dazu von der Myſtik übernommene, deren geſchichtliche Bedeutung dem Verfaſſer der vorhin genannten Schrift ganz unerkannt geblieben iſt. Dieſe würde, wenn es zu keiner abgeſonderten Dogmatik des Lutherthums gekommen wäre, der reformirten, das heißt unter dieſer Vorausſetzung, der allgemein evangeliſchen Dogmatik eben ſo zur Seite geſtanden ſein, wie ſie jetzt der Lutheriſchen zur Seite ſteht, und ſie würde die Lücken, die jene ausdrücklich nach der Seite, auf der Luther ſteht, auch dann möchte offen gelaſſen haben, in vollkräftigerer Weiſe ausgefüllt haben, als dies durch jene Schuldogmatik hat geſchehen können.

iii. (zu §. 202.)

Der ausdrückliche Wille irgend einer Kirchenparthei, als ſelbſtſtändige Particularkirche zu exiſtiren, getrennt von der kirchlichen Gemeinſchaft mit andern Kreiſen der chriſtlichen Kirche, denen man dabei doch den Charakter der Kirche, den ausdrücklichen Beſitz der Heilsgüter, welche dieſen Charakter, den Charakter des *allgemeinen* chriſtlichen Kirchenthums bedingen, ausdrücklich zugeſteht, — dieſer Wille, welcher da, wo er eintritt, nur eintreten kann in Folge einer Differenz in Beſtimmungen des Lehrbegriffs, welche als nothwendig zum Heile, das durch den Glauben gewonnen werden ſoll, *nicht* erkannt worden iſt, er iſt in jedem Falle ein unchriſtlicher, ja widerchriſtlicher. Dies ſollte nach apoſtoliſchen Ausſprüchen des Inhalts, wie 1. Kor. 1, 10 f., auch denjenigen einleuchten, die zur Anerkennung derartiger Fundamentalwahrheiten des Chriſtenthums

noch der Autorität eines buchſtäblichen Wortes oder Geheißes bedürfen. Denn die Gemeinſchaft des Himmelreiches, deren ſelbſtbewußte Darſtellung innerhalb der Menſchenwelt die chriſtliche Kirche durch den Willen ihres göttlichen Urhebers zu ſein berufen iſt, erſtreckt ſich ihrer Natur nach über alle des Heiles Theilhaftigen, und ſie ſchließt keinen aus, der ſich nicht ſelbſt ausſchließt. Dies hat man auch zu keiner frühern Zeit verkannt, und im Reformationszeitalter vielleicht weniger als je. Denn nur in ganz unfreiwilliger Weiſe hat jenes Zeitalter dem confeſſionellen Sonderkirchenthum den Urſprung gegeben. — Von der Verantwortlichkeit für die Abtrennung der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft von der römiſch-katholiſchen trägt nicht Luther, ſondern ſeine Gegner den größern Theil; denn dieſe haben ihn ausgeſchloſſen, nicht er ſie. Die Verantwortlichkeit aber für die erſte Gründung einer Sonderkirche innerhalb der allgemeinen evangeliſchen Kirche trägt er allein; denn er iſt es, der ſeinen frühern Genoſſen um der eingetretenen Meinungsverſchiedenheit willen die volle kirchliche Gemeinſchaft verweigert hat. Aber auch Luther hat letzteres nur in der ehrlichen Ueberzeugung gethan, daß bei Nichtanerkennung deſſen, was ihm in der Sacramentslehre als Wahrheit galt, das Heil der Seele gefährdet ſei. „Darum heißts, rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder nichts geglaubt," ſo hatte er nahe am Schluß ſeines Lebens in jenem harten, zunächſt gegen Schwenkfeld, daneben aber auch gegen die Anhänger Zwingli's gerichteten Abſagungsſchreiben geſagt, welches man, wenn auch nicht gerade um dieſes Wortes willen, lieber nicht geſchrieben wünſchen möchte. „Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig und das andere falſch lehren oder glauben laſſen. Denn alle Ketzer ſind dieſer Art, daß ſie erſtlich alle an einem Artikel anfangen, darnach müſſen ſie alle hernach, und alleſammt verläugnet ſein: gleichwie der Ring, ſo er einen Borſten oder Riß kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berſtet, klingt ſie auch nichts mehr und iſt ganz untüchtig" (WW. XXI, S. 445). Mit einem Wort: Luther *wollte* nicht eine Lutheriſche Sonderkirche; er wollte ſie den Reformirten gegenüber ſo wenig, wie den Anhängern des Papſtthums gegenüber. Er wollte ſie ſo wenig, wie irgend einer ſeiner chriſtlichen Zeitgenoſſen oder Vorgänger je in irgend einer Geſtalt eine Sonderkirche *als ſolche* gewollt hat. Denn, wie geſagt: dieſe Entdeckung iſt der jüngſten Zeit und ihrer Theologie vorbehalten geblieben, daß die Trennung der allgemeinen chriſtlichen Kirche in eine Mehrheit von Sonderkirchen mit geſchiedener Lehre, geſchiedenem Regiment und geſchiedener Verwaltung der Sacramente an ſich ſelöſt kein Uebel, kein Widerſpruch gegen den Sinn der Verkündigung des einigen Himmelreichs, welches den Menſchen nahe gekommen, ja daß ſie, wie Einige keck genug ſind, hinzuzufügen, ſogar ein Gut, ein von dem Herrn der Kirche Gewolltes und Beabſichtigtes ſei. — Und ſo können denn auch wir, wie paradox es immerhin auch klingen mag, nicht umhin, aus dem Standpunkte des chriſtlichen Begriffs der Einen, allgemeinen Kirche zu behaupten, daß jede Particularkirche, nenne ſie ſich wie ſie wolle und habe ſie ein Bekenntniß oder einen Lehrbegriff, welchen ſie wolle, nur in ſo fern zur Exiſtenz berechtigt iſt, als ſie nicht Particularkirche, ſondern ſchlechthin nur Kirche, Theil der einen allgemeinen Kirche, oder, wiefern die andern vermeintlichen Bekenner des Chriſtenthums den Bedingungen nicht genügen,

welche ſie zum Beſtehen derſelben für weſentlich erkennt, ſelbſt die eine allgemeine Kirche ſein will. Dies war Luthers Geſinnung, und weil ſie es war, weil Luther den Katholiken gegenüber von vorn herein nicht ſelbſt ausſchloß, ſondern von ihnen ausgeſchloſſen ward, den Reformirten aber gegenüber die ehrliche Ueberzeugung hegte, daß ihnen Momente des Glaubens fehlten, die zum Beſtand der Kirche, zur Gewißheit des Heils unerläßlich ſind: ſo hatte er zur Gründung einer Sonderkirche, die ſeinem Bewußtſein eben nicht als Sonderkirche galt, die hiſtoriſche Berechtigung, die für ſeine Nachfolger nur ſo lange dauert, als ſie dieſes Bewußtſein theilen, aber mit dem Augenblicke aufhört, wo ſie zu der Einſicht gelangen, daß andere ſogenannte „Kirchen" eben ſo ſehr Kirche ſind, wie ſie ſelbſt.

kkk. (zu §. 206.)

Ich habe oben (Anm. xx) mit der Rüge der Gewaltſamkeit in jener Geſtalt der Lutheriſchen Abendmahlslehre, welche den Bruch mit den ſchweizeriſchen Reformatoren herbeiführte, doch ſogleich die Anerkennung verbunden, daß auch dieſe dem Ganzen des Lehrbegriffs eigentlich von Haus aus fremde Wendung doch eines tiefern Wahrheitskernes nicht entbehrt, freilich eines ſolchen, der in Luthers eigner Lehre nicht zur Reife gediehen iſt. Damit meinte ich nach der einen Seite zwar, in gegenſtändlicher Beziehung, die Beſtimmung jenes Sacramentes, der Chriſtenheit den thatſächlichen Genuß des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im bibliſchen Wortſinne, das heißt (162) den Genuß ihrer eigenen organiſchen und lebendigen Gemeinſchaft in einem ſpecifiſchen Sinne zu gewähren, nicht blos in dem allgemeinen, der auch außerhalb der äußerlichen Sacramenthandlung ſtattfindet. Nach der andern Seite aber, in ſubjectiver Beziehung, meinte ich das hier Ausgeſprochene: die myſtiſche Beziehung des Sacramentbegriffs auf einen Begriff inwohnender Natur oder Leiblichkeit in Gott, von welchem Luther, ſo wenig er dafür in ſeiner Lehre eine ausdrückliche Stelle fand, doch die Ahnung hegte, daß er unentbehrlich iſt, um das Band zwiſchen Gottheit und Menſchheit in der realen Weiſe feſtzuknüpfen, nach welcher ihn ſeine Glaubensanſchauung hindrängte. Das große Wort Oetingers, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes iſt," kann, ſo wenig es auch bei Luther ausdrücklich vorkommt, doch in Wahrheit für ein aus dem innerſten Sinne dieſer Glaubensanſchauung heraus geſprochenes gelten. Und ſo iſt es denn vor allen andern Nachfolgern Luthers eben Oetinger, der in ſeinem theoſophiſchen Syſteme den Begriff des verklärten Fleiſches Chriſti in einer Weiſe entwickelt hat, wodurch ſich der Zuſammenhang aller ächt religiöſer Grundanſchauungen der theoſophiſchen Myſtik mit der Lutheriſchen Sacramentslehre wenigſtens denen vor Augen legt, die für den Gehalt jener Anſchauungen nicht verſchloſſen ſind. Da die Lehre dieſes geiſtvollen und tiefſchauenden Mannes jetzt durch das treffliche Werk von Auberlen: „Die Theoſophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen," Tüb. 1847, allgemeiner zugänglich geworden iſt: ſo darf ich auf dieſes Werk diejenigen, welche für meine hier aufgeſtellte Behauptung den Beweis fordern möchten, um ſo mehr verweiſen, als ich denſelben ohne ein ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt der Theoſophie, als die Abſicht der gegenwärtigen Schrift mir verſtattet, hier nicht zu geben vermöchte. — Ob freilich die Anknüpfung der theoſophiſchen Anſchauungen von der Leiblichkeit der gottmenſchlichen Doppelnatur an die Lutheriſche Sacramentslehre, die bei

Oetinger jedenfalls eine noch ausdrücklichere iſt, als z. B. bei Jakob Böhme, wiewohl ſie auch bei dieſem nicht fehlt, für die klare Ausbildung jener Anſchauungen ſelbſt in jeder Beziehung von Vortheil geweſen iſt: dies iſt eine weitere Frage, deren Beantwortung man im Gegenwärtigen noch weniger ſuchen wird.

III. (zu §. 207.)

Von dem Anlaß des Streites zwiſchen Luther und den Schweizern iſt ſorgfältig zu unterſcheiden der Grund und Kern ihres Zwieſpalts, welcher viel tiefer liegt, aber ohne jenen Anlaß vielleicht nie in der Weiſe, welche den Bruch der Gemeinſchaft herbeiführt, den Partheien zum Bewußtſein gekommen wäre. Der Anlaß war der Widerſpruch der Schweizer gegen Luthers Sacramentslehre. Daß Luther mit dieſem Widerſpruche den Widerſpruch, den gegen eben dieſes Lehrſtück Schwenkfeld erhoben hatte, trotz des weiten Abſtandes zwiſchen Schwenkfelds und Zwingli's Denkweiſe, doch ganz aus gleichem Geſichtspunkt behandele, und in beiden einen gleich gewichtigen Grund zum Abbrechen jeder Gemeinſchaft finden konnte: dieſer Umſtand zeigt ohne Zweifel, daß der thatſächliche Bruch nicht aus einem klaren Bewußtſein über Inhalt und Bedeutung des wirklich vorhandenen Gegenſatzes zwiſchen den beiderſeitigen Standpunkten hervorgegangen iſt. Denn dieſer Gegenſatz war zwiſchen ihm und Schwenkfeld keineswegs derſelbe, wie zwiſchen ihm und den Schweizern. Dennoch dürfen wir auch von Luther, trotz des Mißgriffs, den er mit dieſer Gleichſtellung ſo verſchiedenartiger Gegner beging, auf das Beſtimmteſte behaupten, daß die eigentliche Triebfeder ſeiner Hartnäckigkeit in dieſem einen Punkte das Gefühl von der weitgreifenden Bedeutung des Gegenſatzes war, der ſich in einem Theile der Gegner hinter den Widerſpruch gegen ſeine Abendmahlslehre verbarg, und nicht einmal nur verbarg, ſondern ſchon in Zwingli's und Oekolompadius' Polemik ausdrücklich kund gegeben hatte. Ich halte mich hierüber an ſeine eignen Aeußerungen, ſowohl anderwärts, als namentlich in der vorhin (Anm. iii) erwähnten Schrift. „Lieber Menſch, wer nicht will glauben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr glauben den Artikel von der Menſchheit und Gottheit Chriſti in einer Perſon? Und ſicht dich an, daß du den Leib Chriſti mündlich empfängſt, wenn du das Brot vom Altar iſſeſt, item das Blut Chriſti empfängſt mündlich, wenn du den Wein trinkſt im Abendmahl: ſo muß dich gewißlich vielmehr anfechten, wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, ſo allenthalben weſentlich iſt und ſein muß, leiblich beſchloſſen und begriffen werde in der Menſchheit und in der Jungfrau Leibe." Obwohl dieſe Worte gegen Schwenkfeld, den ſie nicht trafen, ganz eben ſo geſprochen ſind, wie gegen Zwingli, den ſie in Luthers Sinne allerdings treffen: ſo zeigt doch ihre Faſſung ſelbſt, daß ihm dabei die Zwingli'ſche Faſſung des Begriffes der Menſchwerdung vorgeſchwebt hat, in der er auf ſeinem Standpunkt nur eine Verläugnung dieſes Begriffs erblicken konnte. Die Reformirten ihrerſeits waren zwar in der Behauptung des gegen Luthers Abendmahlslehre eingelegten Widerſpruchs nicht hartnäckiger, als Schwenkfeld ſeinerſeits es auch geweſen iſt. Aber der Grund dieſes Widerſpruchs war bei ihnen ein anderer, und nur dieſer Grund hat ihrem Widerſpruch die geſchichtliche Bedeutung gegeben, die der Widerſpruch Schwenkfelds nicht hat gewinnen können. Es liegt nämlich dieſer Grund, wie die Folge unſerer Betrachtung zeigen wird, in der von Luther abweichenden

Auffaſſung der chriſtologiſchen Grundthatſache des Chriſtenthums; und dies berechtigt uns, die Chriſtologie, und nicht die Abendmahlslehre, als den eigentlichen Sitz der Principien des Gegenſatzes der zwei evangeliſchen Hauptpartheien anzuſehen.

mmm. (zu §. 209.)

Der Satz, daß in Chriſtus die zwei Naturen, die göttliche und die menſchliche, ſich zu Einer Hypoſtaſe oder Perſönlichkeit vereinigt haben, iſt bekanntlich das Ergebniß der Kämpfe, welche im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſtus geführt worden waren. So wie dieſer Satz formulirt iſt in den Beſchlüſſen der chalcedoniſchen Kirchenverſammlung und in dem Briefe des römiſchen Biſchofs Leo an Flavianus, — bekanntlich die Documente, welche von der nachfolgenden Kirchenlehre als maaßgebend betrachtet worden ſind, — ſcheinen nicht ohne Abſichtlichkeit die Worte ſo geſtellt zu ſein, daß die Einheit der Perſon (in dem griechiſchen Texte des Concilienbeſchluſſes ſind beide Worte: πρόσωπον und ὑπόστασις gebraucht) als das erſt aus der Vereinigung der Naturen Hervorgehende erſcheint; während doch der Zuſammenhang des Lehrbegriffes vielmehr die Forderung mit ſich gebracht hätte, die vorweltliche Perſönlichkeit des Sohnes oder Logos, wie es anderwärts auch immer geſchehen iſt, als den alleinigen Träger der Eigenſchaften zu bezeichnen, welche aus der Vereinigung nicht ſowohl der göttlichen Natur, als vielmehr eben dieſer Perſönlichkeit ſelbſt, mit der menſchlichen Natur ſich ergeben. Jedenfalls iſt der Doppelſinn, der in dieſer Wendung liegt, mag er nun in der Formel ſelbſt beabſichtigt geweſen ſein oder nicht, von der nachfolgenden Kirchenlehre benutzt worden. Dieſe nämlich hat in dieſem ganzen Artikel ſich ſtets mit beſonderer Vorliebe ſolcher Ausdrucksweiſen bedient, welche den eigentlichen Fragepunkt vielmehr verhüllen, als klar ihn herausſtellen oder beantworten. Sie hat dadurch ſelbſt ſolche Sätze und Begriffe in ein zweideutiges Licht geſtellt, welche nach ihrer Beſchaffenheit und ihrem urſprünglichen Sinne vor andern hätten dienen können, jede ſolche Zweideutigkeit zu zerſtreuen; ſo z. B. die noch in der Darſtellung des Johannes Damascenus ſehr klaren und keineswegs zweideutigen Lehren von der ἀντίδοσις und der περιχώρησις (vergl. hierüber die richtige Bemerkung Baurs gegen Dorner, Geſch. der Deieinigkeitsl. II, S. 200 f.). Es braucht nicht erſt daran erinnert zu werden, wie in jüngſter Zeit ſelbſt ein Theolog, wie Schleiermacher, deſſen Lehre doch offenbar nur eine menſchliche, nicht eine rein göttliche Perſönlichkeit in Chriſtus kennt, unmittelbar nach dem Tadel des „verwirrenden doppelten Gebrauches des Wortes Perſon, dort nämlich drei Perſonen in einem Weſen, und hier Eine Perſon aus zwei Naturen," nichtsdeſtoweniger ſich leicht entſchließen konnte zu der Annahme des Satzes von der Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti in ihrer Unterſchiedenheit von der göttlichen; in ſo fern nämlich, „wie zur Perſönlichkeit jedes einzelnen Menſchen das uns Allen einwohnende Bewußtſein Gottes, ſo zur Perſönlichkeit Chriſti das weſentliche Sein Gottes in ihm gehörte, und es, um dieſes hervorzubringen, einer göttlichen Einwirkung auf die menſchliche Natur bedurfte, und dieſe nun zugleich beides war und als daſſelbe, die Menſchwerdung des göttlichen Weſens und das Werden der Perſon Chriſti." Es braucht, ſage ich, nicht erſt an ſolche Beiſpiele, deren die neuere theologiſche

Literatur in Menge darbietet, erinnert zu werden. Denn ähnliche Deutungen des Begriffs der Anhypoſtaſie waren keiner Zeit ganz fremd, und auch dem Reformationszeitalter nicht, wie das Beiſpiel der ſchweizeriſchen Theologen zeigt, welche dieſen Begriff keineswegs verwarfen, obgleich der Sinn, in dem ſie ſich ihn aneigneten, ganz ein anderer ſein mußte, als bei Luther und ſeiner Parthei. Dennoch aber iſt der urſprüngliche Sinn deſſelben, und der in allen frühern Zeiten bei weitem vorherrſchende, erweislich der nämliche, wie bei den Letzteren. Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis, iſt ein berühmter, von den Theologen des Mittelalters häufig wiederholter Ausſpruch des Auguſtinus (de fid. ad Petr. 17). Wer dieſen Ausſpruch wiederholte, der konnte damit offenbar nichts anderes ſagen wollen, als daß die Perſönlichkeit Chriſti nicht eine aus Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur neu entſtandene, ſondern daß ſie die mit Eigenſchaften des menſchlichen Fleiſches, das heißt der menſchlichen Natur, überkleidete ewige Perſönlichkeit des göttlichen Logos iſt. Der Schein des Apollinarismus, der noch an dieſem Ausſpruche haftet, ſo wie an dem ſinnverwandten des Ambroſius (de fid. c. Ar. 8): Filius Dei, cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuvias ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux Spiritus sancti et aeternae vitae gratia redundaret, wurde in ſpätern gleichartigen Aeußerungen ſorgfältiger vermieden, und neben der körperlichen ausdrücklich auch die menſchliche Seelennatur als Gegenſtand der Annahme durch den Logos bezeichnet. Aber auch dann war und blieb bei der großen Mehrzahl derer, die ſich ſo ausdrückten, der Sinn nicht jener Schleiermacherſche, daß durch das Eingehen des göttlichen Logos in ein menſchliches Seelenleben die Perſönlichkeit des Gottmenſchen entſtehen, ſondern daß, wie Johannes von Damaskus ſich ausdrückt (de fid. orthod. III. 7), die zuvor einfache Hypoſtaſis zu einer zuſammengeſetzten werden ſoll. Und wie hätte es anders ſein können, ohne daß man ſich genöthigt gefunden hätte, entweder die trinitariſche Terminologie, welche die Perſönlichkeit des Logos vor ſeiner Menſchwerdung vorausſetzt, aufzugeben, oder zu einer Doppelheit der Perſon Chriſti ſich zu bekennen, welche unfehlbar als Neſtorianismus würde bezeichnet worden ſein; wie ja bekanntlich den Reformirten oft genug von ihren Gegnern dieſer Ketzername beigelegt worden iſt?

Eine Wendung, welche gegen den tieferliegenden Zuſammenhang dieſer Lehre verſtößt, aber freilich aus den chalcedoniſchen Formeln ſich ganz folgerecht ergiebt, iſt es, wenn von der Perſon des Menſch gewordenen Gottesſohnes geſagt wird, daß die von ihr angenommene menſchliche Natur nun eben ſo weſentlich zu ihrer Perſönlichkeit gehöre, wie die göttliche, und ſie ohne die eine ſo wenig wie ohne die andere jetzt eine vollſtändige Perſon ſei. Denn offenbar würde hieraus folgen, daß man dem Logos vor der Menſchwerdung die volle Perſönlichkeit abſprechen müſſe, was doch keineswegs die Meinung war. Nichtsdeſtoweniger finden wir dieſen Satz in das Syſtem der Lutheriſchen Dogmatik aufgenommen. Er iſt ſchon in Hutters Compendium (Loc. III, de duab. natur.) ſo ausgedrückt: Ita duae naturae sunt unitae, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam

assumta humana natura pertineat, et persona Filii Dei incarnati, uti sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona. Was jedoch in dieſer Wendung, die recht wohl auch von den Reformirten hätte acceptirt werden können, Bedenkliches zu liegen ſcheinen könnte für diejenige Anſicht, die wir dem Lutheriſchen Syſtem vindiciren müſſen: das hebt ſich vollſtändig durch die Entſchiedenheit, mit welcher ſpäterhin die Lutheriſchen Dogmatiker, an das ἐννπόστατος des Johannes Damascenus anknüpfend, von der menſchlichen Natur in Chriſtus ſagen, daß ſie, propria subsistentia destituta, subsistentia (oder hypostasi) τοῦ λόγου subsistit (oder terminatur). So z. B. Hollaz (Exam. theol. II, p. 92) und Buddeus (Institut. theol. dogmat. p. 743. 745), welche in dieſer Faſſung zwar viele Vorgänger, aber wenige Nachfolger hatten, da ſehr bald nach ihnen die ἐννποστασία in der Weiſe gedeutet zu werden begann, deren Sinn z. B. Döderlein klar zu Tage bringt, wenn er, auf Erneſti's Vorgang den Grund dieſer paradoxen Lehre in der Zweideutigkeit des Begriffes der Perſon oder Perſönlichkeit ſuchend, die Weiſung giebt: Intelligi debet, cum natura Christi humana non per se subsistere dicitur (ἀννποστασία), et eam ob causam non esse persona, sed subsistere in persona filii Dei (ἐννποστασία), id habere vim non physicam, sed moralem, cum totum personae nomen in humanis e morali genere sit. (Instit. theol. Chr. II, p. 350.)

nnn. (zu §. 212.)

Zu der Vermuthung, daß auch Luther die volle Klarheit über den eigentlichen Gehalt ſeiner Lehre von der realis exaltatio Christi, das heißt, in unſerer Weiſe zu ſprechen, von der darin liegenden Auflöſung der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in die Quaſiperſönlichkeit des ewigen, durch ſeine Menſchwerdung nur mit der Menſchheit in abstracto, nicht in concreto, nur mit der allgemeinen Potenz der Menſchennatur, nicht mit der Perſönlichkeit eines hiſtoriſchen Individuums angethanen Logos, kaum würde haben ertragen können, ſcheinen Aeußerungen zu berechtigen, wie z. B. in der Schrift über die Concilien (WW. XX, S. 282): „Er ſitzt nun zur rechten Hand Gottes, ißt, trinkt, ſchläft, trauert, leidet, ſtirbt nimmermehr in Ewigkeit; wie uns auch geſchehen wird, wenn wir aus dieſem Leben in jenes kommen, 1. Kor. 15. Solches ſind zeitliche und vergängliche idiomata; aber die natürlichen bleiben, als daß er Leib und Seele, Haut und Haar, Blut und Fleiſch, Mark und Bein und alle Glieder menſchlicher Natur habe." — Man kann freilich bemerken, daß, wer einmal zur Annahme der Ubiquität von Fleiſch und Blut des verklärten Chriſtus ſich entſchloſſen hat, nicht allzuviel Bedenken tragen wird, auch die Ubiquität von Haut und Haar in Kauf zu nehmen. Indeß zeigen derartige Aeußerungen doch immer von einem ungelöſt gebliebenen, anderwärts von ihm ſelbſt naiv eingeſtandenen Zwieſpalte zwiſchen Vorſtellung und Begriff in Luthers Glaubensſtandpunkte, über den er ſo wenig, wie vor ihm und nach ihm derjenige Theil der Kirche, der mit ihm die vorwiegende Richtung auf die ideale Seite des Begriffs von Chriſtus theilt, je ganz hinausgekommen iſt. Nur aus dieſem Zwieſpalt, aus dem, trotz der entgegenſtehenden Forderungen des wahren Lehrzuſammenhangs unüberwunden gebliebenen Bedürfniß, auch den verklärten Chriſtus im Jenſeits, an der Rechte des himmliſchen Vaters, noch in Geſtalt einer menſchlichen, menſchen-

ähnlichen Perſönlichkeit verzuſtellen, wüßte ich auch das Gewicht zu erklären, welches Luther in dem Streite mit Schwenkfeld auf den Ausdruck Creatur, von dem verklärten Chriſtus gebraucht, zu legen fortfuhr, auch nachdem er dieſen Ausdruck für einen uneigentlichen erkannt und als ſolchen bezeichnet hatte. — Und ſo finden wir nun auch, daß Zwingli in den über die Abendmahlsfrage mit Luther gewechſelten Streitſchriften, und daß ganz eben ſo auch die ſpätern Vorkämpfer der reformirten Lehre eben darum nie dazu gelangt ſind, den eigentlichen Kern des Streites klar im Bewußtſein herauszuſtellen, weil ſie nicht deutlich wiſſen, wo ſie eigentlich den Gegner ſuchen ſollen. Sie ſehen die Conſequenz wohl ein, zu welcher die Lutheriſche Ubiquität und Idiomencommunication führen muß; aber ſie tragen Bedenken, Luthern zuzutrauen, daß er keck genug ſein werde, im Ernſt dieſe Conſequenz zu ziehen. Ein auffallendes Beiſpiel dieſer Weiſe der Kampfesführung habe ich eben (Anm. tt.) von Calvin angeführt. Von Zwingli will ich, ſtatt ähnlicher Aeußerungen, der Kürze wegen lieber eine ſolche erwähnen, in welcher ſich der Standpunkt, den in Bezug auf die hier beſprochene Frage die reformirte Lehre einnimmt, recht ſchlagend ausſpricht. „Wenn die Perſon Chriſti allenthalben wäre, ſo wäre ſie jetzt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Chriſtus, denn Chriſtus iſt ewiger Gott und Menſch, das iſt die Perſon, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, ſo wäre die Perſon hin, denn die Perſon muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Chriſti Menſchheit allenthalben wäre, ſo müßte dies allein daher kommen, daß ſie in die Gottheit verkehrt wäre, und ſie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deshalb würde die Perſon des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur ſein, und nicht die menſchliche, und Chriſtus wäre alſo in Ewigkeit nicht mehr wahrer Menſch.“ (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß II. Abth. I. S. 183).

ooo. (zu §. 218.)

Ich begreife, welche ein Schein von Paraderie an der Behauptung haften muß, daß der eigentliche Grund eines durch drei Jahrhunderte hindurch mit allen Waffen des Scharfſinns und des Wiſſens geführten Streites in einer Frage liegt, die in dieſer ausdrücklichen Geſtalt, wie ich ſie hier ausgeſprochen habe, nie als Streitpunkt unter den Parteien zur Sprache gekommen, ja nicht einmal in ihrer Mitte aufgeworfen worden iſt. Und dazu die Natur der Frage ſelbſt! Iſt ſie nicht eine ſolche, die mit dürren Worten auszuſprechen die Meiſten ſelbſt noch heut zu Tage eine Art von religiöſer Scheu empfinden würden, wenn nicht die Unklarheit des Zuſammenhangs ihrer dogmatiſchen Vorſtellungen und die ungenaue hiſtoriſche Kenntniß des Entwickelungsganges der chriſtologiſchen Begriffe in der Kirchenlehre ſie glücklicherweiſe dauer bewahrte, ſie ſich auch nur zum Bewußtſein zu bringen? Ob Chriſtus, der hiſtoriſche, auch im Jenſeits als Perſönlichkeit fortbeſtehe? — welcher in der Lehre des Chriſtenthums Unterrichtete wird eine ſolche Frage, auf dem eigenen Standpunkt des chriſtlichen Lehrbegriffs aufgeworfen, auch nur für möglich halten, wird nicht vorausſetzen, daß es auf dieſem Standpunkt beinahe als Gottesläſterung erſcheinen müſſe, nur von fern an die Möglichkeit einer verneinenden Antwort zu denken? — Und dennoch bedarf es keineswegs einer ſehr künſtlichen, ſehr in die Tiefe gehenden Ueberlegung, um gewahr zu werden, wie gerade dieſe

verneinende Antwort durch den Zuſammenhang ſowohl der Glaubenslehre Luthers, als auch, ihrer Hauptmaſſe nach wenigſtens, der vorlutheriſchen Kirchenlehre gefordert wird. Es kommt nur darauf an, ſich zum deutlichen Bewußtſein zu bringen, was mit dieſem Begriffe des hiſtoriſchen Chriſtus eigentlich geſagt iſt; (freilich ein Ausdruck, den jene Zeit noch gar nicht kannte, und eben weil ſie ihn nicht kannte, mußte ihr auch die hier von uns eingeführte Frageſtellung fremd bleiben). Den hiſtoriſchen Chriſtus, gleich jeder andern menſchlichen Perſönlichkeit, oder immerhin in einer noch höhern Weiſe, wie jede andere, für unſterblich erkennen: dies iſt offenbar nur die Sache deſſen, der in Chriſtus eben eine menſchliche, eine hiſtoriſche Perſönlichkeit erkennt, unterſchieden, obwohl darum nicht abgetrennt von der Perſönlichkeit des ewigen Logos, die, wie ernſt man es auch mit ihrer Menſchwerdung nehme, doch nicht dergeſtalt im geſchichtlichen Daſein eines menſchlichen Individuums aufgehen kann, daß ſie ſelbſt dadurch zu einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit, zu einem geſchichtlichen Charakter würde. In dieſer Weiſe die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu unterſcheiden von der Perſönlichkeit des ewigen Logos oder Gottesſohnes: dies verbietet uns nun eben das Dogma, ſo verſtanden, wie es von Luther und der Lutheriſchen Theologie verſtanden worden iſt. Wir ſind daher vollkommen berechtigt zu der Behauptung: daß Luthers Lehre nichts weiß von der Unſterblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus; natürlich nur darum, und nur inſofern, als ſie von dem hiſtoriſchen Chriſtus ſelbſt nichts weiß. Dieſe letztere Behauptung mag leicht noch gewagter, als die erſte erſcheinen, und doch geht ſie auf die einfachſte Weiſe als nothwendiges Ergebniß aus der eben angeſtellten Ueberlegung hervor. Auch wird, wem die Kunde nicht mangelt von dem, worauf es bei der Auffaſſung eines hiſtoriſchen Charakters ankommt, in Luthers Schriften allerorten die Beſtätigung finden, daß Luther für Chriſtus als geſchichtlichen Charakter, für die Geſtalt und Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus, im Grund weder Sinn noch Intereſſe hatte. Allenthalben in der Schrift will er Chriſtus finden (vergl. Anm. ff.), nur gerade da nicht, wo der hiſtoriſche Chriſtus zu finden iſt, in den ſynoptiſchen Evangelien. Man weiß, mit welcher Geringſchätzung er von dem allzu realiſtiſchen Inhalte dieſer Urkunden gelegentlich ſpricht, nicht allein den johanneiſchen und pauliniſchen, ſondern auch den Schriften altteſtamentlicher Propheten gegenüber. Deutlicher konnte er es nicht kundgeben, daß es ihn allerorten nur um den idealen, nicht um den hiſtoriſchen Chriſtus zu thun iſt; daß er den Letztern ſo zu ſagen nur in Kauf nimmt, weil die Ueberlieferung ihn einmal mit dem idealen Chriſtus unabtrennlich verbunden hat. — Ich möchte nun zwar nicht behaupten, daß bei den ſchweizeriſchen Reformatoren der Sinn für das hiſtoriſch Individuelle überhaupt, und auch für die perſönliche Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu beſonderer Schärfe entwickelt geweſen ſei. Aber daß es ihnen um dieſen Chriſtus zu thun war, daß ſie ihn, im Jenſeits wie im Dieſſeits, nicht als Gott, wie Luther, ſondern als individuellen Gottmenſchen verehrt wiſſen wollten: darüber kann nach dem Inhalt ihrer Polemik gegen die Lutheriſche Ubiquitätslehre und nach den Motiven, die ſie für ihre Abwendung von dem Gedanken eines leiblichen Genuſſes des Fleiſches und des Blutes dieſes Chriſtus angegeben haben, kein Zweifel ſein. Calvin war ſich bewußt,

ähnlichen Persönlichkeit vorzustellen, wüßte ich auch das Gewicht zu erklären, welches Luther in dem Streite mit Schwenkfeld auf den Ausdruck Creatur, von dem verklärten Christus gebraucht, zu legen fortfuhr, auch nachdem er diesen Ausdruck für einen uneigentlichen erkannt und als solchen bezeichnet hatte. — Und so finden wir nun auch, daß Zwingli in den über die Abendmahlsfrage mit Luther gewechselten Streitschriften, und daß ganz eben so auch die spätern Vorkämpfer der reformirten Lehre eben darum nie dazu gelangt sind, den eigentlichen Kern des Streites klar im Bewußtsein herauszustellen, weil sie nicht deutlich wissen, wo sie eigentlich den Gegner suchen sollen. Sie sehen die Consequenz wohl ein, zu welcher die Lutherische Ubiquität und Idiomencommunication führen muß; aber sie tragen Bedenken, Luthern zuzutrauen, daß er keck genug sein werde, im Ernst diese Consequenz zu ziehen. Ein auffallendes Beispiel dieser Weise der Kampfesführung habe ich oben (Anm. tt.) von Calvin angeführt. Von Zwingli will ich, statt ähnlicher Aeußerungen, der Kürze wegen lieber eine solche erwähnen, in welcher sich der Standpunkt, den in Bezug auf die hier besprochene Frage die reformirte Lehre einnimmt, recht schlagend ausspricht. „Wenn die Person Christi allenthalben wäre, so wäre sie jetzt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Christus, denn Christus ist ewiger Gott und Mensch, das ist die Person, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, so wäre die Person hin, denn die Person muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Christi Menschheit allenthalben wäre, so müßte dies allein daher kommen, daß sie in die Gottheit verkehrt wäre, und sie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deshalb würde die Person des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur sein, und nicht die menschliche, und Christus wäre also in Ewigkeit nicht mehr wahrer Mensch." (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß II, Abth. I, S. 183).

ooo. (zu §. 218.)

Ich begreife, welche ein Schein von Paradoxie an der Behauptung haften muß, daß der eigentliche Grund eines durch drei Jahrhunderte hindurch mit allen Waffen des Scharfsinns und des Wissens geführten Streites in einer Frage liegt, die in dieser ausdrücklichen Gestalt, wie ich sie hier ausgesprochen habe, nie als Streitpunkt unter den Partheien zur Sprache gekommen, ja nicht einmal in ihrer Mitte aufgeworfen worden ist. Und dazu die Natur der Frage selbst! Ist sie nicht eine solche, die mit dürren Worten auszusprechen die Meisten selbst noch heut zu Tage eine Art von religiöser Scheu empfinden würden, wenn nicht die Unklarheit des Zusammenhangs ihrer dogmatischen Vorstellungen und die ungenaue historische Kenntniß des Entwickelungsganges der christologischen Begriffe in der Kirchenlehre sie glücklicherweise davor bewahrte, sie sich auch nur zum Bewußtsein zu bringen? Ob Christus, der historische, auch im Jenseits als Persönlichkeit fortbestehe? — welcher in der Lehre des Christenthums Unterrichtete wird eine solche Frage, auf dem eigenen Standpunkt des christlichen Lehrbegriffs aufgeworfen, auch nur für möglich halten, wird nicht voraussetzen, daß es auf diesem Standpunkt beinahe als Gotteslästerung erscheinen müsse, nur von fern an die Möglichkeit einer verneinenden Antwort zu denken? — Und dennoch bedarf es keineswegs einer sehr künstlichen, sehr in die Tiefe gehenden Ueberlegung, um gewahr zu werden, wie gerade diese

verneinende Antwort durch den Zuſammenhang ſowohl der Glaubenslehre Luthers, als auch, ihrer Hauptmaſſe nach wenigſtens, der vorlutheriſchen Kirchenlehre gefordert wird. Es kommt nur darauf an, ſich zum deutlichen Bewußtſein zu bringen, was mit dieſem Begriffe des hiſtoriſchen Chriſtus eigentlich geſagt iſt; (freilich ein Ausdruck, den jene Zeit noch gar nicht kannte, und eben weil ſie ihn nicht kannte, mußte ihr auch die hier von uns eingeführte Frageſtellung fremd bleiben). Den hiſtoriſchen Chriſtus, gleich jeder andern menſchlichen Perſönlichkeit, oder immerhin in einer noch höhern Weiſe, wie jede andere, für unſterblich erkennen: dies iſt offenbar nur die Sache deſſen, der in Chriſtus eben eine menſchliche, eine hiſtoriſche Perſönlichkeit erkennt, unterſchieden, obwohl darum nicht abgetrennt von der Perſönlichkeit des ewigen Logos, die, wie ernſt man es auch mit ihrer Menſchwerdung nehme, doch nicht dergeſtalt im geſchichtlichen Daſein eines menſchlichen Individuums aufgehen kann, daß ſie ſelbſt dadurch zu einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit, zu einem geſchichtlichen Charakter würde. In dieſer Weiſe die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu unterſcheiden von der Perſönlichkeit des ewigen Logos oder Gottesſohnes: dies verbietet uns nun eben das Dogma, ſo verſtanden, wie es von Luther und der Lutheriſchen Theologie verſtanden worden iſt. Wir ſind daher vollkommen berechtigt zu der Behauptung: daß Luthers Lehre nichts weiß von der Unſterblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus; natürlich nur darum, und nur inſofern, als ſie von dem hiſtoriſchen Chriſtus ſelbſt nichts weiß. Dieſe letztere Behauptung mag leicht noch gewagter, als die erſte erſcheinen, und doch geht ſie auf die einfachſte Weiſe als nothwendiges Ergebniß aus der eben angeſtellten Ueberlegung hervor. Auch wird, wem die Kunde nicht mangelt von dem, worauf es bei der Auffaſſung eines hiſtoriſchen Charakters ankommt, in Luthers Schriften allerorten die Beſtätigung finden, daß Luther für Chriſtus als geſchichtlichen Charakter, für die Geſtalt und Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus, im Grund weder Sinn noch Intereſſe hatte. Allenthalben in der Schrift will er Chriſtus finden (vergl. Anm. ff.), nur gerade da nicht, wo der hiſtoriſche Chriſtus zu finden iſt, in den ſynoptiſchen Evangelien. Man weiß, mit welcher Geringſchätzung er von dem allzu realiſtiſchen Inhalte dieſer Urkunden gelegentlich ſpricht, nicht allein den johanneiſchen und pauliniſchen, ſondern auch den Schriften altteſtamentlicher Propheten gegenüber. Deutlicher konnte er es nicht kundgeben, daß es ihn allerorten nur um den idealen, nicht um den hiſtoriſchen Chriſtus zu thun iſt; daß er den Letztern ſo zu ſagen nur in Kauf nimmt, weil die Ueberlieferung ihn einmal mit dem idealen Chriſtus unabtrennlich verbunden hat. — Ich möchte nun zwar nicht behaupten, daß bei den ſchweizeriſchen Reformatoren der Sinn für das hiſtoriſch Individuelle überhaupt, und auch für die perſönliche Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu beſonderer Schärfe entwickelt geweſen ſei. Aber daß es ihnen um dieſen Chriſtus zu thun war, daß ſie ihn, im Jenſeits wie im Dieſſeits, nicht als Gott, wie Luther, ſondern als individuellen Gottmenſchen verehrt wiſſen wollten: darüber kann nach dem Inhalt ihrer Polemik gegen die Lutheriſche Ubiquitätslehre und nach den Motiven, die ſie für ihre Abwendung von dem Gedanken eines leiblichen Genuſſes des Fleiſches und des Blutes dieſes Chriſtus angegeben haben, kein Zweifel ſein. Calvin war ſich bewußt,

wenn er gegen die hyperbolici doctores ſtritt, qui pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant, gegen Solche zu ſtreiten, qui Christum carne sua exutum in phantasma transfigurant (Inst. IV, 17, 7). — Und doch, droht nicht auch bei dieſer Lehrwendung im letzten Hintergrunde der Heils-ökonomie eine endliche Auflöſung ihres menſchlich oder creatürlich perſönlichen Chriſtus in die lautere Gottheit? Oder wie ſonſt ſollen wir es deuten, wenn derſelbe Calvin auf Grund von 1. Kor. 15, 28 am Ende aller Dinge ein Reich der göttlichen Glorie in Ausſicht ſtellt, wo Chriſtus, perfunctus Mediatoris officio, desinet Patris legatus esse, et ea gloria contentus erit, qua potiebatur ante mundum conditum? (a. a. O. II, 14, 3).

ppp. (zu §. 221.)

Wie oben (Anm. qq.) in Anſehung Luthers, ganz eben ſo muß ich hier in Anſehung der Reformirten gegen die Anſicht Widerſpruch einlegen, als ob ſie dem Trinitätsdogma nur aus Anbequemung an das in der Kirche Geltende gehuldigt hätten. Wahr iſt, daß ſie ſich gegen die unter kirchlicher Autorität feſtgeſtellten dogmatiſchen Formeln in dieſem Artikel noch gleichgültiger und ſkeptiſcher verhielten, als Luther, und im Anfange der Reformation vielleicht nahe genug daran waren, dieſelben ganz zu verwerfen (vergl., was namentlich Calvin betrifft, die Erzählung ſeines Streites mit Caroli in Henry's Lebensbeſchreibung Calvins, Bd. I, S. 178 ff.). Erſt die Kämpfe mit den Antitrinitariern, deren Angriffen gerade ſie häufiger und ausdrücklicher zu begegnen hatten, als Luther, brachten ihnen den relativen Werth und die Unentbehrlichkeit dieſer Formeln zum Bewußtſein. Dagegen haben ſie, und haben mit einer dieſem Gegenſtand noch ausdrücklicher zugewandten Aufmerkſamkeit ihre theologiſchen Nachfolger, (unter denen nach dieſer Seite Keckermann eine beſondere Auszeichnung verdient) mit größerer Beharrlichkeit, als Luther, ein Verhältniß feſtgehalten zu jener im Mittelalter unter den Auſpicien des Auguſtinus ſo folgerecht und mit ſo großem ſpeculativen Kraftaufwand durchgeführten Deutung der Trinitätslehre nach pſychologiſchen Analogien, an der Luther, nachdem er ſelbſt ſich in ihr nicht ohne eigenthümliche Geiſtesentfaltung verſucht hatte, irre geworden war. Zwar iſt das Gewicht, welches Zwingli, ungeachtet der philoſophiſchen Faſſung, die er allenthalben dem Begriffe Gottes zu geben ſucht, und welches eben ſo auch Calvin auf dieſe Deutung legt, nur ein geringes, und ihre Anerkennung nur eine im Vorübergehen gelegentlich ausgeſprochene; ähnlich, wie etwa bei Melanchthon, der ſogar häufiger noch darauf zu ſprechen kommt. Aber nur um ſo bemerkenswerther, als nicht einer zufälligen Richtung ſeiner Urheber zuzuſchreiben, iſt die Art und Weiſe, wie ſich demungeachtet dieſe Deutung ganz von ſelbſt in der Ausführung des reformirten Syſtems geltend machte. Sie trat ganz in demſelben Verhältniß hervor, in welchem die Vorſtellung der Perſönlichkeit der drei Hypoſtaſen zurückgetreten war, und ſie bildet allerdings die Grundlage deſſen, was die Gegner dem Syſteme als Modalismus vorzuwerfen pflegen. Denn nie ging dieſer Modalismus, ſo lange das Syſtem ſeinen ſtreng kirchlichen Charakter behauptet hat, bis dahin fort, die Beſtimmtheit der trinitariſchen Momente ſo weit abzuſchwächen, daß ihre Unterſcheidung gar nicht mehr als Anknüpfungspunkt für den Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes hätte dienen können. Im Gegentheil, dieſe Anknüpfung ergab ſich, auf Grund des nach dem Vorgang

des Auguſtinus in die zweite Stelle der Dreieinigkeit geſetzten Begriffs der göttlichen Intelligentia, auch bei dem allerdings in mehrfacher Beziehung noch unbeholfenen Verfahren der reformirten Schule, ähnlich, wie ſchon früher der ſcholaſtiſchen, in einer Weiſe, die man wohl mit Recht als eine ungezwungenere und bündigere bezeichnen dar , als die des Lutheriſchen Syſtems, ſeitdem das letztere auf alles ſpeculative Begreifen der drei immanenten trinitariſchen Perſönlichkeiten verzichtet hatte.

qqq. (zu §. 222.)

Der eigentliche Nerv der Lutheriſchen Glaubensanſchauung lag, dies glaube ich durch meine obige Darlegung gezeigt zu haben, in ſeiner Auffaſſung der Auferſtehung Chriſti (§. 124, Anm. kk.). Daß dieſe Auffaſſung im reformirten Syſtem eine ganz übereinſtimmende ſollte geweſen ſein, dies werden wir ſchon nach dem, was über das chriſtologiſche Princip dieſes Syſtems ausgemittelt worden iſt, ſchwerlich erwarten können. Denn ſo unzweifelhaft ſich von dem idealen Chriſtus des Lutheriſchen Syſtems nach allem Obigem allerdings ſagen läßt, daß er, der er iſt, erſt durch die Auferſtehung geworden iſt, der als Menſch Allgegenwärtige und als Gott in allen Gläubigen die Erlöſung Wirkende: ſo wenig begreift ſich, in welchem Sinne das Entſprechende von dem hiſtoriſchen Chriſtus ſollte geſagt werden können, den wir, jener idealen Chriſtusvorſtellung gegenüber, als das weſentliche Object des reformirten Glaubens bezeichnet haben. Um ſo weniger werden wir uns verwundern, wenn wir bei den Lehrern der reformirten Kirche faſt gar nichts jenen die Auferſtehung Chriſti als oberſte Heilsthatſache preiſenden und verherrlichenden Reden Luthers auch nur von fern Sinnverwandte antreffen; wohl dagegen Erklärungen über dieſelbe, ganz gleichlautend jenen der Lutheriſchen Schultheologen, die wir (Anm. fff.) als Denkmale der Abweichung von Luthers urſprünglichem Sinn bezeichnen mußten. So ſagt z. B. Zwingli von Chriſtus (Opp. III, p. 191), nachdem er unſere Rechtfertigung und Erlöſung als Zweck nur des Todes Chriſti bezeichnet hat: resurrexit, ut declararet liberationis mysterium spemque firmet de aeterna vita; quod resurrexit, ideo factum est, ut nos per eum vivificatos sciamus; Worte, welche offenbar das Factum der Auferſtehung, gleich jenen Lutheranern und gleich allen Neuern, nur auf das Wiederaufleben Chriſti innerhalb dieſer irdiſchen Welt beziehen. Calvin, wenn er in ſeinen Inſtitutionen (II, 16, 13) auf die Auferſtehung zu ſprechen kommt, erklärt ſich zwar über Röm. 4, 25 auf eine dem Wortlaute nach mit der Deutung Luthers und mit dem authentiſchen Sinn der Stelle ziemlich übereinſtimmende Weiſe, aber mit einer Eilfertigkeit, der man, wenn man ſie mit jenen lebenswarmen Aeußerungen Luthers zuſammenhält, die Verlegenheit deutlich anfühlen wird, und nicht ohne gefliſſentliches Hervorheben des Umſtandes, daß wir eigentlich bereits in dem Tode Chriſti, ganz abgeſehen von ſeiner Auferſtehung, das solidum salutis complementum haben. Es gilt nämlich von den ſchweizeriſchen Theologen wirklich, was man, die eigenthümliche Sinnesweiſe Luthers nicht hinlänglich berückſichtigend, von den Reformatoren ſämmtlich geſagt hat, und auch von den Lutheranern mit Ausnahme Luthers ſagen durfte: „Die ganze Bedeutung Chriſti wurde auf ſeinen Tod gelegt; Menſchwerdung und Auferſtehung nur als nothwendiger Vorder- und Nachſatz“ (Haſe, Lehrbuch der ev. Dogmatik,

S. 321 d. 2. Aufl.). Nothwendiger Nachſatz iſt die Auferſtehung allerdings auch dort, als Auferſtehung nicht blos zum vierzigtägigen irdiſchen, ſondern zum ewigen jenſeitigen Leben; aber auch von dieſer Auferſtehung darf und will das Syſtem, da wo es ſtreng wiſſenſchaftlich ſpricht, doch nicht ſagen, daß ſie unſer Heil gewirkt hat. Und aus dieſem Geſichtspunkt ſind nun diejenigen Differenzen beider Syſteme zu beurtheilen, welche ſich in der reformirten Verwerfung der Lutheriſchen Begriffe von der communicatio idiomatum und von der Allgegenwart des verklärten Chriſtusleibes ausdrücken, wenn man bei dieſer Beurtheilung nicht blos gegen die Reformirten, ſondern auch gegen Luther gerecht ſein will. Allerdings iſt jene Verwerfung aus einem Beweggrunde von poſitivem und ächt religiöſem Gehalt hervorgegangen, nämlich aus der Einſicht, wie die Anerkennung des hiſtoriſchen Chriſtus und ſeines gottmenſchlichen Charakters durch die Lutheriſche Beſtimmung jener beiden Begriffe illuſoriſch wird. Aber was in ihr verworfen ward, das trug, wenn nicht in den Darſtellungen und Beweisführungen der Schule, ſo doch in der Geſinnung und dem lebendigen Geiſte des Urhebers dieſer Lehren einen Gehalt von mindeſtens gleichem religiöſen Werthe in ſich. Es iſt, um es noch einmal kurz zu ſagen, die Idee der in dem Bilde des auferſtandenen und leiblich wie geiſtig allgegenwärtigen Gottmenſchen ſymboliſch dargeſtellten Gottmenſchheit. Die reformirte Lehre hat dieſer Idee durch eben jene Wendung ihre Anerkennung verweigert, durch welche ſie dem perſönlichen, geſchichtlichen Gottmenſchen dieſelbe mit einer Klarheit und Entſchiedenheit, deren ſich weder Luther, noch auch ſelbſt die frühere Kirchenlehre rühmen darf, gezollt hat.

rrr. (zu §. 233.)

Daß „das tiefſte Grunddogma oder ſogenannte Materialprincip der reformirten Kirche das im bibliſchen Chriſtenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit ſchlechthin von Gott iſt“: dies iſt bekanntlich der Gedanke, welchen Alexander Schweizer ſeiner Darſtellung der Glaubenslehre dieſer Kirche zum Grunde gelegt hat. Ich bekenne mich dazu, von der Richtigkeit dieſes Gedankens hauptſächlich durch die gediegene Ausführung jenes Werkes überzeugt worden zu ſein, und mich in Anſehung ſeiner auf die wohlbegründete Autorität deſſelben berufen zu müſſen, da meine eigenen Studien der reformirt theologiſchen Literatur zu einer ſelbſtſtändigen Begründung dieſes Satzes nicht ausreichen würden. Unter den Einwendungen, welche dagegen erhoben worden ſind, ſind namentlich die von Schneckenburger in einer Reihe ausführlicher und ſehr lehrreicher Aufſätze der theologiſchen Studien und Kritiken und der Tübinger theologiſchen Jahrbücher vorgebrachten ſorgfältig von mir erwogen worden; ohne Zweifel wohl das Gründlichſte, was über die von Schweizer angeregten Fragen verhandelt worden iſt. Jedenfalls werden dieſelben dazu dienen, das Mißverſtändniß zu entfernen, welches möglicherweiſe durch Schweizers Darſtellung veranlaßt ſein könnte, als ſei, was nach dieſer Darſtellung Princip des dogmatiſch gefaßten und wiſſenſchaftlich ausgeführten Lehrbegriffs iſt, auch Princip der Reformation ſelbſt in der von den ſchweizeriſchen Reformatoren befolgten Richtung, oder Princip des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Glaubens unmittelbar als ſolchen. Wird nach einem ſolchen Princip gefragt: ſo wird ſich auch für die evangeliſch reformirte Kirche kein anderes auffinden laſſen, als das anerkannte Real-

princip der evangelischen Kirche überhaupt, von welchem oben gezeigt worden ist, daß seine erste Erweckung die That Luthers ist. Freilich lag es in der Natur der Sache, daß dieses Princip sich auch in der wissenschaftlichen Entwickelung des Lehrbegriffs auf eine Weise gelten machen mußte, vor der jenes Princip, welches wir mit Schweizer als das specifische der reformirten Glaubenswissenschaft bezeichnen, an gar nicht wenigen Stellen zurücktreten mußte; und dies zwar um so mehr, da ja die Wissenschaft einen reichen Inhalt der religiösen Erfahrung und der biblischen Offenbarung zu verarbeiten fand, der seiner innern Beschaffenheit nach mit dem an die Spitze der Wissenschaft gestellten Princip wenig Gemeinschaft hatte, während er dagegen von dem sachlichen Princip der evangelischen Kirche, welches zugleich das Princip des Christenthums als solchen ist (§. 1), überall durchdrungen ist. So erkläre ich mir die vielen von Schneckenburger in der Theologie der reformirten Schule nachgewiesenen Wendungen, welche mit der Ableitung aller in das System aufgenommenen Glaubenssätze aus dem Princip der unbedingten Abhängigkeit allein von Gott allerdings nicht in Einklang zu stehen scheinen. Ich erkläre sie mir, sage ich, so, und lasse mich durch sie nicht irre machen in der doppelten Voraussetzung: erstens, daß die reformirte Theologie in der That von vorn herein ein eigenthümlich wissenschaftliches Materialprincip hat, und zweitens, daß solches Princip der Begriff der unbedingten Allmacht Gottes und folglich der eben so unbedingten Abhängigkeit alles Creatürlichen ist. Diese zwei Sätze unterscheide ich, aus dem Grunde, weil der Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Theologie sich in der hier in Frage stehenden Beziehung nicht sowohl auf einen Unterschied der Principien, als vielmehr darauf zurückführt, daß die Lutherische Theologie ein Princip in dem Sinne gar nicht hat, wie die reformirte allerdings. Denn daß sie das Princip der Gerechtigkeit des Glaubens, welches von vorn herein nicht diese Bestimmung hat, doch hinterher dazu gemacht habe: auch dies kann man von der Lutherischen Schultheologie keineswegs sagen. Hätte sie dies unternommen, hätte sie es, bei der Beschaffenheit der Mittel, über welche die damalige Wissenschaft gebot, überhaupt unternehmen können: so würde sie dem wahren Sinn Luthers ungleich näher geblieben sein, als sie ihm, unserer obigen Auseinandersetzung zufolge, geblieben ist. Nur die persönliche Glaubensanschauung Luthers, aber nicht das formulirte Bekenntniß der Kirchenparthei, und noch weniger das ausgeführte System Lutherischer Schultheologie hat in Bezug auf das Durchdrungensein von dem allgemeinen evangelischen Realprincip wirklich etwas voraus vor dem reformirten Glauben, während dagegen die wissenschaftliche Ueberlegenheit eben durch den Besitz eines eigenthümlich der Glaubenswissenschaft angehörigen Princips von vorn herein auf der Seite der reformirten Lehre ist. Nur diesem Princip dankt die reformirte Confession den Besitz jenes für die confessionelle Theologie classischen Werkes, der Institutionen des Calvin, dem sich, bei gleicher Lebendigkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Gehalts, an wissenschaftlicher Gediegenheit kein ähnliches in der Lutherischen Confession zur Seite stellen kann. Freilich haben die Nachfolger jenes großen Hauptes der reformirten Schule das Verdienst jenes Werkes nicht in der entsprechenden Weise zu steigern vermocht. Aber sie stehen demselben in der eigenthümlichen Sphäre seines Verdienstes doch immer weit näher, als die

Nachfolger Luthers dieſem einzig großen Manne in der eigenthümlichen Sphäre ſeines Verdienſtes ſtehen; und daß die Letztern dafür den Geiſt ächter Wiſſenſchaftlichkeit eingetauſcht, und durch dieſen ihre reformirten Nebenbuhler überflügelt hätten, dies könnte nur ein den Forderungen dieſes Geiſtes Unkundiger behaupten wollen.

Eben dieſe Richtung auf wiſſenſchaftliche Folgerichtigkeit iſt nun meines Erachtens in den Häuptern der reformirten Confeſſion allerdings als etwas Urſprüngliches, aus der Geſammtanlage ihres Geiſtes und aus dem Charakter ihrer Bildung, die ſchon bei Zwingli neben dem humaniſtiſchen auch ein ſpeculatives Element in ſich ſchloß, Hervorgehendes anzuſehen, nicht als Folge einer davon unterſchiedenen Grunddispoſition ihres religiöſen Bewußtſeins. Als inwohnende Beſtimmung des religiöſen Bewußtſeins findet ſich die Vorſtellung unbedingter Allmacht Gottes und unbedingter Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott bei Luther ſo gut und mit derſelben Stärke, wie bei Zwingli und Calvin. Daß dieſelbe bei ihm hinter andern religiöſen Vorſtellungen, welche die ſtrengere Wiſſenſchaft für unverträglich damit erkennen muß, zurücktrat, bei den ſchweizeriſchen Theologen aber in der Weiſe überwog, die in jenes „Ueberwuchern" des Prädeſtinationsdogma über andere, an ſich nicht minder wichtige, d. h. nicht minder urſprünglich aus dem lebendigen Born chriſtlicher Erfahrung hervorquillende Lehren ausſchlug, welches man als charakteriſtiſch für die reformirte Dogmatik mit Recht zu betrachten pflegt: dies hat, ſo viel ich ſehe, ſeinen Grund eben in dem unterſchiedenen Verhältniß des Einen und der Andern zum Princip der Wiſſenſchaft als ſolcher; in dem überwiegenden Bedürfniß des Glaubens bei Luther, der Glaubenswiſſenſchaft bei den Schweizern. Die Forderung wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit des Syſtems, — ohne Zweifel übrigens ſelbſt eine Forderung religiöſen Gehalts und Charakters, — hatte im Bewußtſein der Letztern einen Sieg errungen nicht zwar über die Forderungen des lebendigen Glaubens überhaupt, wohl aber über gewiſſe Punkte der Glaubensforderungen, die jener wiſſenſchaftlichen Forderung im Wege ſtanden. Wie zum Theil in Folge eben dieſes Sieges die myſtiſche Glaubensforderung der realen Gegenwart des göttlichen Leibes einer Anſicht hatte weichen müſſen, welche aus dem damaligen Standpunkte der Wiſſenſchaft als die rationalere erſchien, in ganz ähnlicher Weiſe der große Glaubensſatz von der allgemeinen Gnade Gottes einer bei der der Grundvorausſetzung der göttlichen Allmacht, der wirklichen Erfahrung von der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts beſſer entſprechenden Prädeſtinationstheorie. Es wird damit nicht behauptet, daß das Prädeſtinationsdogma ſelbſt nur als eine abſtracte Conſequenz aus dem einmal angenommenen und an die Spitze des Syſtems geſtellten Sätzen über das Weſen Gottes eingeführt worden ſei. Allein aus der religiöſen Erfahrung geſchöpft, ohne die er bei Zwingli und Calvin ſo wenig, wie bei Luther, dogmatiſche Bedeutung hätte gewinnen können, iſt im reformirten Syſtem dieſer Begriff alsbald in eine ſo enge Beziehung zu dem allgemeinen theologiſchen Grundprincip getreten, daß er andere Begriffe und andere Sätze nicht hat aufkommen laſſen, die mit gleichem Rechte, wie er ſelbſt, aus jener Erfahrung hätten geſchöpft werden können und von andern Glaubenslehren auch wirklich in einer Weiſe geltend gemacht worden ſind, welche entweder den Prädeſtinationsbegriff ſeinerſeits

nicht hat aufkommen laſſen, oder doch in ausdrücklichem Widerſpruch zu ihm ſich behauptet hat.

Dem Kreiſe reformirter Glaubenswiſſenſchaft hat Schweizer in allen principiellen Beziehungen unter den neuern theologiſchen Lehren auch das Syſtem Schleiermachers als zugehörig betrachtet; ja er hat in ſeiner eigenen Auffaſſung der Gründe und Motive des reformirten Lehrbegriffs dem Standpunkte dieſes großen Theologen der Neuzeit einen ſichtlichen Einfluß geſtattet. Beides, wie ich mich nach mehrfach gegen dieſe Anſicht und dieſes Verfahren gehegten Bedenken auf das Vollſtändigſte davon überzeugt habe, mit gutem Rechte. Denn obgleich die wichtigen und umfangreichen Differenzen nicht in Abrede zu ſtellen ſind und auch von Schweizer nicht in Abrede geſtellt werden, die in Folge der Aufnahme moderner Bildungselemente und namentlich eines gänzlich verſchiedenen Princips wiſſenſchaftlicher Speculation und Methodik zwiſchen dem Syſtem der alten reformirten Schule und dem Schleiermacher'ſchen obwalten: ſo hat es doch ſeine Richtigkeit, daß in allen eigentlichen Principienfragen der evangeliſchen Theologie Schleiermacher nicht auf der Lutheriſchen Seite ſteht, und eben ſo wenig einen Standpunkt einnimmt, der als ein zwiſchen beiden Partheien und ihren Principien vermittelnder betrachtet werden könnte. Sowohl ſein chriſtologiſches Princip, als auch ſein allgemein theologiſches, welchem Schweizer den Ausdruck zur Bezeichnung des Princips der reformirten Theologie entnommen hat, ſtellt ihn auf die Seite dieſer letzteren. Und gerade bei ihm wird durch die klar vor Augen liegende, mit vollkommener Urſprünglichkeit in der erſten Anlage ſeines Geiſtes begründete Doppelrichtung dieſes ſeines Geiſtes auf Religion nach der einen, ſpeculative Wiſſenſchaft nach der andern Seite auch die Art und Weiſe recht deutlich, wie die Immanenz des ſpecifiſch wiſſenſchaftlichen Princips dem religiöſen Bewußtſein jenen eigenthümlichen Charakter ertheilen konnte, der ſich im reformirten Syſtem durch das Ueberwuchern des Prädeſtinationsdogma, bei Schleiermacher aber dadurch ausſpricht, daß der Begriff der „ſchlechthinigen Abhängigkeit" an die Spitze geſtellt wird. Allerdings iſt das allgemeine Element der wiſſenſchaftlichen Bildung, welcher wir dieſe übereinſtimmende Wirkung zuſchreiben, bei Schleiermacher mit nichten das nämliche, wie in der alten reformirten Schule. Aber es konnte, ja es mußte doch bei vorausgeſetzter Gleichheit des Materials religiöſer Erfahrung, mit dem es ſich zuſammenfand, inſofern analoge Wirkungen hervorrufen, als es auch bei Schleiermacher, deſſen Philoſophie alle eigentlich theoſophiſchen Elemente verſchmäht hat, noch nicht den Charakter trug, der allein eine vollſtändige gegenſeitige Verſchmelzung der Principien des Glaubens und des Wiſſens bedingt und ermöglicht. — Immer freilich wird man, wenn man mit Schweizer das Schleiermacher'ſche Syſtem als eine beſondere Geſtaltung des reformirten bezeichnen und die hiſtoriſche Darſtellung des letztern ſo geſtalten will, daß das erſtere nicht nur darin Platz findet, ſondern ſogar ſich als ein organiſch nothwendiges Ergebniß ſeiner geſchichtlichen Entwickelung erweiſt, den Allgemeinbegriff des reformirten Princips in ſolcher Weiſe faſſen müſſen, daß daſſelbe als ein elaſtiſches, der Fortbildung in hohem Grade fähiges erſcheint. Aber gerade dieſe Auffaſſung halte ich für eine durch den geſchichtlichen Charakter dieſes Princips, und namentlich auch durch die freie

Stellung, welche daſſelbe, hierin weſentlich unterſchieden von dem Charakter des confeſſionellen Lutherthums, ſtets zu den Satzungen behauptet hat, durch welche man in verſchiedenen Kreiſen der reformirten Kirche den kirchlichen Lehrbegriff hat fixiren wollen, vollkommen gerechtfertigte. Zum mindeſten werden ſowohl Schleiermachers Lehre, als auch die des Verfaſſers Hinneigung zu dem Inhalt dieſer Lehre nicht verläugnenden Reſultate, welche Schweizer ſeinerſeits allerorten aus ſeiner hiſtoriſchen Darlegung zieht, ſich mit nicht ſchlechterm Rechte als ächt reformirte Theologumena gelten machen können, als, was jetzt ſo vielfach in moderner Phraſeologie für Lutherthum ausgegeben wird, als ächt Lutheriſche.

sss. (zu §. 239.)

Noch einmal gedenke ich hier, an dieſer Stelle, wo eigentlich ihre Erwähnung hingehört, der bereits im Obigen mehrfach von mir angeführten Schrift von M. Schneckenburger: „Zur Kirchlichen Chriſtologie," da dieſelbe zunächſt, wie auch ſchon ihre Ueberſchrift anzeigt, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Chriſti nach Lutheriſcher und nach reformirter Faſſung zum Inhalt hat. Bei dem großen Scharfſinn und der gründlichen Gelehrſamkeit, mit welcher dieſe Abhandlung, in ſtreng geſchichtlicher Haltung, doch leider in etwas ſchwerfälliger, beſonders durch geſchmackwidrige Ueberfüllung mit Fremdworten ungenießbar gewordener Darſtellung dieſes Thema behandelt, würde ſie noch lehrreicher geworden ſein, wenn ſie ſich mehr an die erſten Quellen der beiderſeitigen Syſteme, als an deren zum Theil erſt ſehr ſpäte Bearbeitungen gehalten, und namentlich Luthers perſönliche Lehre, an der ſie ganz mit Stillſchweigen vorübergeht, in ihren Kreis hereingezogen hätte.

ttt. (zu §. 242.)

Die neuern Darſteller ſämmtlich, Schneckenburger, Schenkel und Schweizer haben, jeder in ſeiner Weiſe, viel Gewicht auf den Umſtand gelegt, daß in dem Zuſammenhange des reformirten Lehrſyſtems die Anſelmiſche Genugthuungslehre eigentlich ein fremdartiges Element iſt, aus dem Grunde, weil die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ſie überflüſſig macht, der gegenüber das Leiden Chriſti nur als causa instrumentalis, nicht als causa meritoria des Heiles der Menſchen gelten kann. Darin liegt unſtreitig etwas Wahres, und dieſe Wahrheit tritt in ein helles Licht, wenn man das reformirte Syſtem dem Syſteme des orthodoxen Lutherthums entgegenhält; oder auch dem Syſteme des modernen Katholicismus, denn beide machen auf gleiche Weiſe das Leiden Chriſti zur causa meritoria des Heiles. Indeß wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß die Thatſachen des Leidens und des Todes Chriſti im reformirten Syſtem, und zwar in deſſen authentiſchſten Darſtellungen, bei Zwingli und Calvin und in verſchiedenen reformirten Symbolſchriften, weſentlich und ausſchließlich motivirt werden durch die Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet werden mußte. Kann auch dieſe Genugthuung, zufolge der Vorausſetzungen über die Allmacht und Allgenugſamkeit des göttlichen Willens, immer nur als eine Sache der convenientia, nicht der eigentlichen ſtrengen Nothwendigkeit betrachtet werden — (ich erinnere hier an das oben, Anm. m, über die eigene Lehre des Anſelmus und anderer mittelalterlicher Theologen in dieſer Beziehung Geſagte), — und wird hierdurch die Wendung nahe gelegt, ſie als etwas durch das Bedürfniß der Menſchen vielmehr,

die ohne ein ſolches Straferempel die Gerechtigkeit Gottes nicht hinreichend erkennen würden, als durch das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit unmittelbar Gefordertes darzuſtellen:*) ſo liegt in beiden doch nicht eine weſentliche Abweichung von dem Sinne der Satisfactionstheorie. Der Gegenſatz zu Luthers perſönlicher Lehre, die, wie wir geſehen haben, über die Nothwendigkeit jenes Leidens und jenes Todes eine ganz andere Rechenſchaft zu geben weiß, geſtaltet ſich auch trotz dieſer Milderungen in gerade umgekehrter Weiſe, als diejenigen meinen, welche zwiſchen den Lutheranern und Luther nicht zu unterſcheiden wiſſen. — Bemerkenswerth übrigens habe ich gefunden, daß ſowohl der Satisfactionsbegriff ſelbſt, als auch diejenige Bedeutung des Begriffs der Gerechtigkeit, welche die nothwendige Vorausſetzung des Satisfactionsbegriffs iſt, bei Calvin ungleich ſeltener, als bei Zwingli hervortritt. Es ſcheint, daß es Calvin an einem Gefühle für die Unangemeſſenheit beider nicht gefehlt, und daß er nur aus Verlegenheit, die durch Verwerfung jener Vorſtellungen entſtehenden Lücken des dogmatiſchen Zuſammenhangs nicht in anderer Weiſe ausfüllen zu können, zu ihrer Duldung ſich entſchloſſen hat.

Ueber den Begriff des Geſetzes, von welchem Zwingli (Opp. III, p. 203) gelegentlich die ganz allgemein lautende Definition gegeben hat: Lex nihil aliud est, quam aeterna Dei voluntas, hat Calvin in ſeinen Inſtitutionen ausführlich und geiſtvoll in einer Weiſe gehandelt, die mit Luthers ſo eigenthümlicher und tief eingreifender Behandlung dieſes Begriffs (ſ. oben §. 102 ff. Anm. ee) gar manche Berührung hat. Aber ſchon die allgemeine Bezeichnung, von der er ausgeht: Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie justeque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam (Inst. II, 7, 1), läßt den Unterſchied der Denkweiſe zwiſchen beiden Reformatoren fühlbar genug hervortreten. Dem Reformirten muß der geſammte Inhalt des altteſtamentlichen Religionsbewußtſeins bis in alles Detail des Ceremonialgeſetzes hinein für den unmittelbaren und directen Ausdruck eines göttlichen Willens gelten, deſſen Inhalt nichts deſto weniger nicht allein durch ſpätere Willenserklärungen zum großen Theil ausdrücklich wieder aufgehoben, ſondern deſſen Begriff auch im Allgemeinen noch durch die Schwierigkeit gedrückt wird, daß dieſem offenbaren Willen der Gottheit ein verborgener entgegenſteht, der dasjenige nicht will, was jener will, die Befolgung des Geſetzes durch alle lebendigen und vernünftigen Geſchöpfe, und das auf dieſem Wege zu bewirkende Heil dieſer Geſchöpfe. Wie erſcheint hier die kühne Paradoxie einer Glaubensanſchauung, wie die Lutheriſche, die ſich um Widerſprüche des gemeinen Verſtandes gar nicht kümmert, im Vortheil gegen die ſtrenge Conſequenz der hartnäckig durchgeführten Allmachts- und Abhängigkeitstheorie, welche wider ihren Willen die grellſten Widerſprüche aus ſich hervorzutreiben genöthigt iſt!

*) Dieſe Wendung finden wir ſchon bei Zwingli, z. B. in der Schrift de vera et falsa Religione, wenn es dort heißt: quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret (Opp. III, p. 180). Aber ſowohl dort ſelbſt im weitern Fortgange, als auch anderwärts, (z. B. in der fidei Chr. expositio. Opp. IV. p. 47) wird von der satisfactio ſo geſprochen, daß ſie unmittelbar auf Gott ſelbſt und ſeine Gerechtigkeit bezogen wird.

uuu. (zu §. 244.)

Der Verſuch, die religiöſe und dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Lutheriſchen Kirchenparthei aus dem vorausgeſetzen Vorwiegen des ſ. g. Materialprincips der evangeliſchen Kirche vollſtändig herzuleiten, und dagegen die der reformirten aus dem Vorwiegen des Formalprincips, iſt, ſo viel mir bekannt, zuerſt von Max Göbel gemacht worden, in der Schrift: „Die religiöſe Eigenthümlichkeit der Lutheriſchen und reformirten Kirche," Bonn 1837. Er hat ſeitdem mehrfache Beiſtimmung gefunden, und auch diejenigen Forſcher, welche nicht der Meinung ſind, daß damit der eigentliche und letzte Grund jenes Unterſchiedes vollſtändig aufgezeigt ſei, laſſen es doch gelten, daß ein nicht unweſentliches Moment in der Begründung deſſelben allerdings getroffen iſt.

vvv. (zu §. 246.)

Daß der Begriff der Erlöſung unabtrennlich verbunden iſt mit dem Begriffe der ſittlich organiſchen Gemeinſchaft des Himmelreiches oder der unſichtbaren Kirche, und daß für den Einzelnen die Wirklichkeit ſeiner Erlöſung thatſächlich in ſeinem Eintritt in dieſe Gemeinſchaft beſteht: dies ward von uns oben (77) als ein weſentliches Moment der ächten Lehre Luthers nachgewieſen, wie es denn ganz ohne Zweifel ein weſentliches Moment der ächten und urſprünglichen Lehre des Chriſtenthums iſt. Ich kann mich auf meine obige Darlegung des innern Zuſammenhangs der Glaubensanſchauung Luthers beziehen, wenn ich hier noch die Bemerkung hinzufüge, daß in jedem dogmatiſchen Syſtem die Bedeutung dieſes Momentes in umgekehrtem Verhältniß ſtehen wird mit der Anerkennung, welche daſſelbe der Anſelmiſchen Genugthuungslehre ertheilt, und mit dem Gewicht, das es auf dieſe Lehre legt. Denn die Genugthuungslehre, indem ſie den Erlöſungstod Chriſti als einen Act der justitia forensis darſtellt, macht folgerechter Weiſe auch die Uebertragung ſeines Verdienſtes auf die Gläubigen zu einer blos declaratoriſchen Handlung, mit welcher die Einverleibung in eine beſtehende ſittliche Gemeinſchaft zwar verbunden ſein kann, aber keineswegs nach innerer Nothwendigkeit um der Natur der Sache willen verbunden ſein muß. Ich darf mich daher, ſo viel Luthers eigene, perſönliche Lehre betrifft, ſchon in Folge des dargelegten Verhältniſſes derſelben zur Anſelmiſchen Theorie gegen die weit verbreitete und auch durch die jüngſten Arbeiten zur Vergleichung der beiderſeitigen Syſteme begünſtigte Meinung erklären, als ob dieſelbe dem Begriffe der Gemeinſchaft eine mehr äußerliche Stellung zum Erlöſungsbegriffe gebe, als die reformirte Lehre. Es iſt vielmehr das gerade Umgekehrte der Fall, und nicht dem im Gegenſatze zu Luther ihr eigenthümlichen Princip, ſondern der tiefen und ächt lebendigen Glaubensanſchauung, welche ſich davon unabhängig kraft des allgemeinen evangeliſchen Princips, bei ihren Gründen gelten gemacht hat, dankt es die reformirte Lehre, daß der Begriff der ſittlich-religiöſen Gemeinſchaft, in die bibliſche Vorſtellung eines Bundes (foedus) zwiſchen Gott und Menſchen gefaßt, in ihrer Syſtematik, nicht erſt ſeit Coccejus, dem Urheber der ausdrücklich ſogenannten „Föderaltheologie," eine ſo hervortretende Stellung eingenommen hat. Dieſe Stellung des Bundesbegriffs bezeichnet nun allerdings einen ſehr charakteriſtiſchen Unterſchied der reformirten Dogmatik von der ſchulmäßigen Lutheriſchen, inſofern dieſelbe

nicht, wie es hauptſächlich durch Speners Einfluß bei einigen ſpätern Lutheranern, z. B. bei Buddeus der Fall war, ſich den lebendigen Anſchauungen der reformirten Theologie in dieſem Punkt geöffnet hatte. Dort nämlich, in der Lutheriſchen Schule ſeit der Concordienformel, ſteht die Entfernung von dieſer Auffaſſung des Erlöſungsbegriffs im engſten Zuſammenhange mit der uneingeſchränkten Herrſchaft der Satisfactionstheorie, und ſie iſt, wie dieſe, eine Folge der Veräußerlichung, welche den geſammten Inhalt des Glaubens betroffen hat.

Was übrigens die auch von uns hier berührten Gegenſätze in dem politiſchen Charakter der reformirten und der Lutheriſchen Confeſſion betrifft: ſo ſind dieſelben, nach Schneckenburgers Andeutungen, neuerdings ausführlicher beſprochen worden von Hundeshagen in ſeiner Schrift „über den deutſchen Proteſtantismus," S. 501 ff.

www. (zu §. 249.)

Das Verhältniß zwiſchen Kirche und kirchlicher Wiſſenſchaft iſt in der Lutheriſchen und der reformirten Bekenntnißkirche in ſo fern das gerade entgegengeſetzte, als dort die „Kirche," nämlich die innerhalb des beſtimmten Glaubensbekenntniſſes abgeſchloſſene, nach außen ſich excluſiv verhaltende Kirchengemeinſchaft, älter iſt, als der wiſſenſchaftlich ausgearbeitete Lehrbegriff, bei den Reformirten aber umgekehrt. Die dogmatiſche Schule des Lutherthums dankt ihre Entſtehung der Abſichtlichkeit, der ſchon beſtehenden Lutheriſchen Sonderkirche, die ſich ſelbſt für die allein wahre allgemeine Kirche hielt (201 f. Anm. iii), eine Dogmatik zu geben, und dadurch ihr Beſtehen zu befeſtigen. Die reformirte Kirche dagegen, die ſich von vorn herein nur für ein Glied der allgemeinen chriſtlichen Kirche erkannte und nur als ein ſolches beſtehen wollte, iſt, ſo zu ſagen, wider ihren Willen zu einer Particularkirche geworden durch die Eigenthümlichkeit der theologiſchen Wiſſenſchaft, welche, ohne eine derartige Abſichtlichkeit, nur im allgemein kirchlichen und allgemein wiſſenſchaftlichen Intereſſe von ihren Häuptern begründet ward. Hier alſo iſt es recht eigentlich das Syſtem, welches die Kirche gemacht hat; — dafern man es nämlich angemeſſen findet, den Namen der Kirche auf die in jene Grenzen, die von ihr ſelbſt doch eigentlich nicht dem Begriffe der Kirche gezogen werden, eingeſchloſſene Gemeinſchaft zu übertragen. Und ſo hat es denn nicht anders kommen können, als daß etwaige Abweichungen in der wiſſenſchaftlichen Faſſung des Glaubensinhalts eine anderartige Bedeutung gewinnen mußten, wenn ſie in der reformirten Gemeinſchaft, als wenn ſie in der Lutheriſchen hervortraten. Die letztere hat, trotz der ſtreng geſchloſſenen theologiſchen Syſtematik, zu der ſie es einen längeren Zeitraum hindurch gebracht hatte, doch auch wieder eine gewiſſe Zähigkeit des Beſtehens bewieſen bei etwa ſich einfindenden dogmatiſchen Differenzen, ja ſie hat in der jüngſten Zeit, wovon ſogleich die Rede ſein wird, ſogar der völligen Auflöſung ihrer Glaubenswiſſenſchaft Trotz geboten. Sehr natürlich, da ſie, um zu entſtehen, nicht auf die Wiſſenſchaft hatte warten dürfen, und da ihr Schiboleth unabhängig von der Schule und vor derſelben gefunden war. Bei den Reformirten dagegen mußte, eben weil die Wiſſenſchaft zum geſtaltenden Princip ihrer Gemeinſchaft geworden war, — jener Gemeinſchaft nämlich, die jedoch nach ihrer eigenen Lehre mit dem wahren Begriffe der Kirche als ſolcher nicht zu verwechſeln iſt, —

jede einigermaßen eingreifende Abweichung in der Wiſſenſchaft eine weitere Spaltung in der Gemeinſchaft veranlaſſen. So iſt es geſchehen, daß die ſchweizeriſche Reformation der fruchtbare Mutterſchooß einer zahlreichen Menge von Secten und Sonderkirchen geworden iſt, deren Zuſammenhang mit ihrem Ausgangspunkte in einer nicht leicht überſehbaren Mannichfaltigkeit von Abſtufungen ein engerer oder ein lockrerer iſt. Das chriſtologiſche Princip, ſo wie es ſich ihr im Gegenſatze des Lutheriſchen geſtaltet hatte, iſt dieſen Abzweigungen ſämmtlich mit dem Grundſtamme gemein, und es findet ſich unter ihnen keine einzige, die ſtatt des hiſtoriſchen den idealen Chriſtus des Lutheriſchen Syſtems in gleicher oder ähnlicher Weiſe, wie das letztere, zum Inhalt ihres Bekenntniſſes oder ihrer theologiſchen Wiſſenſchaft gemacht hätte. Um ſo mehr iſt dagegen dasjenige Princip, welches von den ſchweizeriſchen Reformatoren an die Spitze der Theologie als Wiſſenſchaft geſtellt worden war, zu einem Gegenſtand derartiger Abweichungen geworden, welche in die Gründung kirchlicher Sondergemeinſchaften ausgeſchlagen ſind. So bekanntlich insbeſondere in der Arminianiſchen Secte, welche faſt in allen andern Punkten den reformirten Typus ziemlich rein bewahrt hat; während bei Socinianern die Abweichungen ungleich größer ſind, wie denn auch der Zuſammenhang gleich von Anfang an nur ein ſehr lockerer war.

xxx. (zu §. 256.)

Das Zeitalter der Reformation iſt bekanntlich zugleich das Zeitalter jener Entdeckungen, Erfindungen, neu beginnender Lebensthätigkeiten und Lebensrichtungen, mit denen für die europäiſche Menſchheit die Befreiung anhebt von der ausſchließlichen Herrſchaft, welche im Mittelalter die Kirche und das kirchliche Bewußtſein über alle Culturgebiete geübt hat. Man hat nicht ſelten die Reformation ſelbſt in die Reihe dieſer Thaten und Strebungen geſtellt, und ihr dieſelbe Tendenz einer Emancipation nicht der Kirche, ſondern von der Kirche zugeſchrieben. Daß dies eine Verfehlung ihres wahren Sinnes und Geiſtes war, darüber ſind jetzt alle Sachkundigen einverſtanden; über das weltgeſchichtliche Verhältniß jedoch der Reformation und der evangeliſchen Kirche zu der großen Geſammtheit der Ergebniſſe, die aus jenen Thaten und Strebungen hervorgingen, das heißt zu der geſammten außerreligiöſen Bildung und Wiſſenſchaft der neuern Jahrhunderte, iſt die evangeliſche Theologie noch nicht im Beſitz der Einſicht, die ſie zu gewinnen ſuchen muß, wenn ſie über ihre eigenen Aufgaben vollſtändig ins Klare kommen will. Noch immer, und eben jetzt von Neuem wieder herrſcht in den tonangebenden Kreiſen dieſer Theologie die Meinung, als ob zwiſchen dem wahren Chriſtenthum und ſeiner kirchlichen Geſtaltung in Leben und Lehre einerſeits, und jener Weltbildung anderſeits ein zwar friedliches, aber doch äußerliches Verhältniß eben ſo auch auf die Dauer möglich ſei, wie es thatſächlich allerdings in weiten Kreiſen der Chriſtenheit beſtanden hat und noch beſteht. Man will ſich die Bedeutung nicht eingeſtehen, welche der ungeheure Umſchwung, der ſeit der Reformation in allen Gebieten des Weltbewußtſeins und des mit dieſem Bewußtſein parallel gehenden Culturlebens eingetreten iſt, früher oder ſpäter auch auf dem Gebiete des religiöſen Bewußtſeins für ſich in Anſpruch nimmt, oder man meint mit einigen leichten, kaum die Oberfläche dieſes Bewußtſeins berührenden Zugeſtändniſſen davonzukommen, übrigens aber durch eine äußerliche Gränzregulirung zwiſchen den

beiderſeitigen Gebieten ſich mit jenen fremden, aber, ſo überredet man ſich, nur bei ſtrafbarer Läſſigkeit des kirchlichen Bewußtſeins oder bei unbefugten Eingriffen in das jenſeitige Gebiet Gefahr drohenden Mächten in ein friedliches und freundſchaftliches Vernehmen ſetzen zu können. Daß für kürzere und längere Zeiträume ein ſolches Vernehmen allerdings möglich iſt, wäre thöricht, läugnen zu wollen. Wiewohl daſſelbe wenigſtens unter den katholiſch gebliebenen Völkern der europäiſchen Chriſtenheit doch kaum irgendwo ohne fühlbaren Nachtheil des einen oder des andern Theiles, oder auch beider Theile, und in dem Maaße, in welchem das geiſtige Leben unter ihnen geweckt und die Selbſtthätigkeit des weltgeſchichtlichen Culturfortſchritts im Gange war, nie ohne jeweilige Ausbrüche heftiger Kämpfe, die meiſt mit einer empfindlichen Verkürzung des religiöſen Bewußtſeins endigten, beſtanden hat. Mit mehrerem Rechte läßt ſich dies, nicht nur ſo viel die ſeit der Reformation verfloſſenen Jahrhunderte, ſondern zum Theil auch, ſo viel die nächſte Gegenwart betrifft, von einigen der Völker evangeliſchen Bekenntniſſes rühmen; ohne Zweifel in Folge des Umſtandes, daß die Reformation nicht nur aus der praktiſchen Geſtaltung des kirchlichen Lebens faſt alle, ſondern auch aus der theoretiſchen Geſtaltung des kirchlichen Bewußtſeins immerhin einige der Anſtöße, welchen das katholiſche Kirchenthum den Fortſchritten der weltlichen Bildung gab, von vorn herein entfernt, und zugleich dem von den Hemmniſſen eines verweltlichten Kirchenthums befreiten religiöſen Leben einen neuen Schwung gegeben hatte. Die Völker, bei denen dieſes friedliche Nebeneinanderbeſtehen der religiöſen und der Weltbildung am längſten ausgedauert hat, bei denen das kirchlich theologiſche Bewußtſein auch dem ausgebrochenen Conflict Stand gehalten und die Angreifenden in außerkirchliche Sphären zurückgedrängt hat, ohne ſich ſeinerſeits ſeine Grundlagen erſchüttern zu laſſen: dieſe Völker ſind faſt durchgehends ſolche, die ihre kirchliche Geſtaltung von der ſchweizeriſchen Reformation erhalten haben. Wer die Integrität des reformatoriſchen Werkes an den Grundbeſtand der confeſſionellen Dogmatik feſtgeknüpft meint: der wird, wenn er folgerecht ſein will, der reformirten Parthei die Anerkennung nicht verſagen können, daß ihre Lehre ſich in jener geſchichtlichen Prüfung bei weitem mehr, als die Lutheriſche, bewährt hat. Man vergleiche nur die kirchlichen Zuſtände Englands, Schottlands, Hollands, desgleichen auch der franzöſiſchen Proteſtanten, mit denen des Lutheriſchen oder den Einflüſſen, die vom Lutheriſchen Gebiet ausgehen, zunächſt blosgeſtellten Deutſchland, und man wird die Richtigkeit dieſer Bemerkung nicht bezweifeln können. Höchſtens die ſkandinaviſchen Reiche ſcheinen bis jetzt noch eine Ausnahme zu machen. Indeß braucht man nicht etwa ein Gegner der Kirche oder der kirchlichen Theologie im wahren Wortſinne zu ſein, um zu finden, daß dieſer Nachtheil auf Lutheriſcher Seite ſich vollſtändig ausgleicht durch die Bildungsfähigkeit, welche die in die Lutheriſche Theologie hineingelegten Glaubens- und Wiſſenskeime gerade in der ſcheinbaren Schwäche des Widerſtandes bethätigen, welcher auf dieſer Seite den von dem Weltbewußtſein und der Weltbildung her eindringenden Einflüſſen entgegengeſetzt worden iſt. Denn auch hier wird ſich der evangeliſche Ausſpruch bewähren, daß das Samenkorn, um Früchte zu tragen, zuvor erſterben muß. — Da es das Ziel dieſer unſerer Abhandlung überhaupt iſt, auf dieſe Früchte hinzuweiſen, welche der ſolchergeſtalt erſterbende

Same der ächten Lutherslehre tragen wird: ſo wird man von uns nicht einen beſondern Erweis dieſer Behauptung verlangen, nicht eine ausführliche Widerlegung der jetzt wieder bei einem Theile unſerer Theologen nur allzu beliebten Anſicht, daß die Bewegung in der Lutheriſchen Theologie ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts weſentlich unkirchlicher, unchriſtlicher Art ſei, weſentlich nur vom Geiſte der Verneinung herrühre. Daß freilich die bis dahin für rechtgläubig geltende Lehre des Lutherthums, und daß das Lutherthum ſelbſt, wiefern es ſich mit ſeinem Dogma identificirt hat, nicht unverſehrt aus dieſem Auflöſungsproceß hervorgehen kann: dies verſteht ſich nach allem hier Geſagten von ſelbſt. Aber wir haben ja eben dies gezeigt, daß ein unterſcheidendes Merkmal des Princips, aus welchem die Lutheriſche Richtung der Reformation hervorgegangen iſt, in dem Mißverhältniſſe beſteht, welches zwiſchen dieſem Princip und ſeiner dogmatiſchen Ausprägung obwaltet; während dagegen die dogmatiſche Ausprägung des reformirten Princips mit dem Principe ſelbſt im ungetrübten Einklange ſteht. Hat dieſer Einklang es dort nicht dazu kommen laſſen, daß die Entwickelungskämpfe, welche aus dem Eindringen der modernen Weltbildung und Weltweisheit naturgemäßer Weiſe für die kirchliche Theologie hervorgehen, mit gleicher Raſchheit die reformirte Theologie ergriffen haben, wie die Lutheriſche, und mit gleicher Energie und Schöpferkraft von ihr durchgekämpft werden: ſo iſt dagegen nach allen Analogien ihres früheren und ihres gegenwärtigen Verhaltens von ihr zu erwarten, daß, wenn erſt dieſe Entwickelung bei dem vom Geiſte des Chriſtenthums und der Weltgeſchichte ihr geſtellten Ziele angelangt ſein und ein Syſtem, das wirklich die ächten Principien der confeſſionellen Vereinigung in ſich ſchließt, erzeugt haben wird, ſie dann mit der beſonnenen Einſicht, die ihr von jeher eigenthümlich war, williger und friedfertiger, als ihre Schweſter, ſich in die Nothwendigkeit dieſes Entwickelungsganges ergeben, und ihr eigenes geſondertes Daſein an dieſes Höhere und höher Berechtigte aufgeben wird.

Wie viele überflüſſige Mühe hat man ſich nicht wiederholt gegeben, — mehr noch (ein Umſtand, der ohne Zweifel charakteriſtiſch iſt) von Seiten der Bekenner des „bibliſchen Chriſtenthums," als des orthodoxen Lutherthums, — zu beweiſen, daß die „Rationaliſten", und daß vollends die aus dem Schooße des neuern philoſophiſchen Idealismus hervorgegangenen „Pantheiſten" keine Chriſten ſind! Und dennoch war es offenbar eine Zeitlang, und iſt es noch jetzt eine unabweisbare geſchichtliche Nothwendigkeit, der ſich keine Lutheriſche oder unirte Landeskirche entziehen kann, wie entſchieden auch der Geiſt eines inhaltvollern Glaubens in ihren Häuptern Platz ergriffen hat, in ihrer Mitte, und ſogar unter ihren Dienern und Lehrern, Rationaliſten ſowohl, als auch Pantheiſten zu dulden. Wir müſſen es gelten laſſen, wenn altgläubige Gemüther dies als eine Schmach der Kirche, verſchuldet durch ihre Sünde, hinnehmen, und etwa an den Ausſpruch des Herrn erinnern: Aergerniß muß kommen, aber wehe dem Menſchen, durch den es kommt! Aber wem es ein Aergerniß iſt, daß die menſchliche Vernunft mit Beiſeiteſetzung aller beſondern geſchichtlichen Thatſachen der göttlichen Offenbarung im reinen Bewußtſein ihrer ſelbſt den Standpunkt zu gewinnen ſucht, aus dem ihr erſt ein wiſſenſchaftliches Verſtändniß dieſer Thatſachen möglich wird: ein Solcher muß folgerechter Weiſe den Anfang dieſes Aergerniſſes in der ihrem weſentlichen Gehalt nach, wie wir uns überzeugt haben, durchaus idealen Chriſtusvorſtellung finden, die bei

Luther den Begriff des hiſtoriſchen Chriſtus verſchlungen hat. Oder wer der Vernunft an ſich zwar das Recht zu jenem ihren Thun nicht beſtreitet, ſondern nur daran Anſtoß nimmt, daß der moderne Nationalismus und Pantheismus damit noch innerhalb des Chriſtenthums zu ſtehen vorgiebt und ſelbſt aus der äußern Kirche ſich nicht verdrängen laſſen will: der mag uns zuvor die Frage beantworten, wo er denn die Gränze zwiſchen Chriſtlichem und Nichtchriſtlichen gezogen wiſſen will? Und wenn ſich dann finden ſollte, daß nach ſeinen Vorausſetzungen nur das Bekenntniß zum hiſtoriſchen Chriſtus ſolche Gränze wird bilden können: ſo dürfen wir ihn weiter fragen, ob denn nicht factiſch dieſe Gränze da ſchon überſchritten iſt, wo von der Seele des hiſtoriſchen Chriſtus eine ganz entſprechende Auflöſung ihrer Individualität, ein ganz entſprechendes Zerfließen in den Ocean der göttlichen Subſtanz gelehrt wird, wie der aus dieſem Grund ihnen, freilich nicht mit Unrecht, ſo anſtößige Pantheismus Solches von allen Menſchenſeelen lehrt? — Ueber die Nothwendigkeit der freieſten, bis an die äußerſten Gränzen des Gebietes der religiöſen Erfahrung heranſtreifenden Lehrentwickelung innerhalb der chriſtlichen Kirche überhaupt, nicht blos außerhalb derſelben, möge übrigens die achte unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche“ verglichen werden. Daß nach weltgeſchichtlicher Nothwendigkeit die vornehmlichſte Kriſis dieſes Entwickelungsproceſſes auf dem Boden des Lutheriſchen Bekenntniſſes hat eintreten müſſen: dies iſt dort zwar nicht beſonders ausgeführt, es wird ſich aber nach den hier von uns gegebenen Andeutungen auch dieſe Einſicht leicht in den dortigen Zuſammenhang einfügen laſſen.

yyy. (zu §. 260.)

Ich verkenne nicht, wie viel Mißliches darin liegt, einen derartigen Gegenſatz, wie nach allem Obigen der chriſtologiſche des Lutheriſchen und des reformirten Syſtemes es iſt, auf eine einfache Formel zurückzuführen, noch dazu, wenn dieſe Formel ſo ausfällt, daß ſie von den Anhängern weder des einen, noch des andern Syſtemes gutgeheißen werden kann. Letzteres aber iſt, wenn die Formel ihre Beſtimmung erfüllen ſoll, aus dem Grunde gar nicht zu vermeiden, weil es in der Beſtimmung der Formel liegt, ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein über die Beſchaffenheit des Inhalts der beiderſeitigen Syſteme auszudrücken, welches die Syſteme ſelbſt noch nicht beſitzen. Demungeachtet habe ich es gewagt, eine ſolche Formel aufzuſtellen; denn ohne ſie wäre eine völlig präciſe Faſſung des Gegenſatzes, deſſen Löſung im Nachfolgenden verſucht werden ſoll, nicht wohl möglich geweſen. Wenn ich in dieſer Formel den Chriſtusbegriff des Lutheriſchen Syſtemes ein göttliches, den Chriſtusbegriff des reformirten ein menſchliches Subject nenne: ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß mir das Recht zu dieſem Ausdruck von beiden Syſtemen beſtritten werden wird. Denn jedes der beiden Syſteme nimmt eben ſeinen Chriſtus für den ganzen, vollen Gottmenſchen, und iſt von ſeinem Standpunkt aus berechtigt, ihn dafür zu nehmen. Aber die Formel hat eben nicht die Beſtimmung, das Bewußtſein dieſer Standpunkte ſelbſt, ſondern ein Bewußtſein über dieſe Standpunkte auszudrücken. Sie nennt den Chriſtusbegriff des Lutheriſchen Syſtems ein nur göttliches, nicht zugleich menſchliches Subject, nicht als ob es in Luthers Abſicht gelegen hätte, ihm irgend ein nothwendiges Merkmal der wirklichen Menſchheit zu entziehen, ſondern weil er wider ſeine

Würde den allerdings ein Gefühl entgegen hatte. Ganz das Entgegengesetzte gilt augenscheinlich von seinem Verhalten in Bezug auf den Gegensatz des reformirten Systems. Hat man es ferner von beiden Systemen sagt, daß das eine die menschlichen Attribute der Persönlichkeit auf ein göttliches, das andere die menschlichen Attribute der Gottheit auf ein menschliches Subject übertragen hat: so will es damit allerdings ein auch logisch unterscheidendes Verhältniß ausdrücken, von dem es sich wohl sagt, daß keines der beiden Systeme sich dazu würde bekennen können. Luther hat seine Person ganz ein selbstverständliches Vorurtheil darüber, daß es mit seinen Lehren über die communicatio idiomatum, oder sc. wie mit seinen über die Prädestination und noch mit manchen andern, aller Logik und Dialektik der Schule und Wenge Hohn. Aber die Zwinglische Schule kann dieses Vorurtheil nicht theilen, da sie sich so vermöge ihrer Richtung auf Logik und Dialektik der scholastischen Schule begründet. Es ist daher verständlich, daß die Schule beider Confessionen sich zu einem Bekenntniß der besprochenen christologischen Controverse nicht muß bekennen wollen: und eben so wenig derjenige moderne Schule, die, ohne sich überhaupt mit Confessionseifer auf der einen oder der andern der beiderseitigen Controverse zu stellen, die Gemeinsame beider Standpunkte hat zu will. — Indessen darf ich nicht unerwähnt lassen, daß es ganz ähnlicher Weise war ist an Gegenwärtigen gethan, wenn Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre (Bd. III. S. 910) der christologischen Gegensatz zwischen der Lehre Luthers und Zwingli's berechnet hat. So war er früher (Bd. I. S. 773) der Gegensatz zwischen Servetus und Calvin durch eben diese Formel auszugleichen für angemessen erachtet hatte. Auch der Gegensatz, welchen Schenkel (Bd. I. S. 333 ff.) von der Christologie des Lutherischen und des reformirten Standpunkts gibt, vermag in der Hauptsache mit dem Inhalte dieser Formel zusammenzutreffen. Wenn wenigstens der letztgenannte Theolog S. 333 der Gemeinschaft Luthers darum sagt, daß er die in absoluter Selbstbestimmtheit Gegensätzen der göttlichen und der menschlichen Natur auf das concreteste einer und derselben Person bannte, ohne sich genau abklaren zu Standpunkt auf die Widersprüche in concreto wirklich überwunden, d. h. eine wirklich zu lösen: so glaube ich gegen sie halten zu dürfen, daß es diesem Theologen beide Factoren gleich sehr, obwohl auf entgegengesetzte Weise, bedingt waren.

Anm. zu §. 251.

Da der Gegensatz der Reformirten wurde durch das Lutherische und das reformirte System vertreten wurden, gerade in diesen Systemen auf eine in der Geschichte der dogmatischen Entwickelung Epoche machende Weise hervorgetreten ist: so darf ich wohl hier vermuthen, daß es der Forderung der Gegenwärtigkeit wohl. auf welche der Gegensatz sich bezog, zugehört, daß derselbe gerade durch die gedachten Systeme so recht, und daß eben darum Gleichheit und Gemeinsamkeit hat sich darüber verborgenen Gegensatzes zur Folge hatte. Es ist nicht nothwendig, daß dieser dogmatische Gegensatz in Uebereinstimmung des Gegensatzes der dogmatischen Lehre auf beiden Seiten hinreichend gefunden sei. Es mag nur zur Erklärung eines Phänomens dienen gesagt wird, wie auf einer der beiden Seiten eine Wahrheit zur reformirten, durchgreifenden Bedeutung für das Ganze des christlichen Lehrgebäudes sich in einer Weise

geltend gemacht und zum Bewußtſein gebracht hat, durch welche der bisherige Standpunkt des kirchlichen Geſammtbewußtſeins zwar überſchritten, zugleich aber das Bewußtſein anderer, nicht minder weſentlicher Wahrheiten zurückgedrängt und verdunkelt, und dadurch eine Gegenwirkung hervorgerufen wurde, welche darum nicht minder als eine berechtigte und für die Integrität des chriſtlichen Glaubensinhalts unentbehrliche betrachtet werden muß, wenn ſie auch nicht in gleicher Weiſe ein wirklich Neues zu Tage brachte. So nun ſtellt ſich in der That das Verhältniß zwiſchen den chriſtologiſchen Principien der zwei Bekenntniſſe. Der eigentliche geſchichtliche Fortſchritt iſt auf der Seite des Lutheriſchen; aber die Berechtigung des reformirten iſt deshalb keine geringere, weil daſſelbe der kühnen Neuerung des Lutherthums gegenüber im conſervativen Intereſſe die Vertretung einer auch zuvor anerkannten, durch jene Neuerung gefährdeten Wahrheit übernommen hat. Kein Kundiger wird behaupten wollen, daß die chriſtologiſchen Unterſcheidungslehren des reformirten Syſtems irgend eine neue, der früheren kirchlichen Theologie fremde Wahrheit von poſitivem Gehalt zu Tage gefördert hätten. Als das Neue bei Luther dagegen iſt, wenn daſſelbe in ſeiner wahren Bedeutung gewürdigt werden ſoll, nicht blos irgend eine einzelne der oben erwähnten Beſtimmungen anzuſehen; z. B. etwa die Ubiquität des verklärten Chriſtusleibes, — eine allerdings bis dahin nur ſelten (im kirchlichen Alterthum jedoch z. B. von Origines und Gregor von Nyſſa) ausgeſprochene Behauptung, welche darum auch für die Anhänger der römiſchen Kirchenlehre nicht minder, wie für die Reformirten, ein Gegenſtand der Bekämpfung war, und von der Tridentiner Kirchenverſammlung (Sess. XIII, cap. 1) ausdrücklich verworfen worden iſt. Das wirklich Neue iſt vielmehr der aus dem Inbegriff aller chriſtologiſchen Beſtimmungen der Lehre Luthers, welche für ſich einzeln betrachtet meiſt nur ſehr leiſe und ſcheinbar geringfügige Abſchattungen des längſt in der Kirche feſtgeſtellten Lehrbegriffs zu enthalten ſcheinen, hervorgehende Geſammtbegriff des *idealen Chriſtus* in der Bedeutung, wie unſere obigen Sätze ihn feſtgeſtellt haben; das heißt nicht etwa des göttlichen Logos in ſeiner vor- und außermenſchlichen Ewigkeit, — wie könnte da von Neuheit die Rede ſein? — ſondern der idealen Geſammtperſönlichkeit des Gottmenſchen in der Totalität der Eigenſchaften, die für den ewigen Logos eben erſt durch ſein Eingehen in die Menſchheit gewonnen werden. Es iſt mit andern Worten die große Anſchauung der *Immanenz* nicht ſowohl der göttlichen Natur in der Menſchheit, als vielmehr umgekehrt der *menſchlichen Natur in der Gottheit*; die Glaubensanſchauung, daß durch den Proceß der Incarnation des Logos die Potenz der Menſchheit, das allgemeine Weſen der menſchlichen Natur, zu einem inwohnenden, unverlierbaren Momente des eigenen inneren Lebens der Gottheit geworden iſt, zu einem Beſtandtheile jener ζωή, welche der Prolog des johanneiſchen Evangeliums ausdrücklich dem Logos als ſolchem zuſchreibt. Die frühere Entwickelung, ſo oft ſie auch den Anlauf genommen hat, den Begriff dieſes idealen Chriſtus von dem des hiſtoriſchen zu unterſcheiden und als die eigentlich unmittelbare Heilsquelle für die Menſchheit feſtzuſtellen, hatte ſich dann immer über ihr eigentliches Ziel hinausgetrieben und zum Begriffe eines Chriſtus, der nur Gott, aber nicht Menſch iſt, oder dem die menſchlichen Eigenſchaften nur zufällig oder vorübergehend anhaften, kurz zum Begriffe des vorweltlichen

Logos zurückgeführt gefunden, den ſie von dieſem Chriſtus nicht zu unterſcheiden verſtand. Davon giebt die Geſchichte der Streitigkeiten über die Perſon Chriſti in der alten Kirche Zeugniß, und darin liegt der Grund, weshalb die Entſcheidungen der Kirche ſtets wieder auf die Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus zurückgingen, und den Begriff dieſer Einheit in der fehlerhaften Weiſe abgränzten und feſtſtellten, welche auch in der Reformation noch nicht überwunden worden iſt. Aber wenn auch Luther dieſen Mangel aller bisherigen kirchlichen Entwickelung nicht auf entſcheidende Weiſe zu überwinden vermocht hat; wenn er, durch die ihm eigenthümliche Wendung, mit der er ſeinen idealen Chriſtus zugleich in die Stelle des hiſtoriſchen einſetzte und alle zeitlich erſcheinenden und zeitlich vorübergehenden Eigenſchaften des Letztern, natürlich ſelbſt nur als zeitlich erſcheinende und vorübergehende, auf ihn übertrug, jener Irrung nur in einer neuen Geſtalt abermals unterlegen iſt: ſo hat er doch, theils unmittelbar durch eben dieſe Wendung, theils mittelbar durch den Widerſpruch, den ſie hervorrufen mußte, in der Entwickelung der bisherigen Kirchenlehre die Kriſis herbeigeführt, deren vollſtändiger Verlauf zuletzt auch die Ueberwindung bringen wird.

aaaa. (zu §. 267.)

Wir haben oben (S. 93 ff.) den geſchichtlichen Zuſammenhang der chriſtlichen Myſtik, ſowohl in ihrer theoſophiſchen, als auch in ihrer asketiſchen Richtung mit der Lutheriſchen Richtung der evangeliſchen Kirchenentwickelung bereits im Allgemeinen erwähnt. Hier aber müſſen wir noch eines Umſtandes gedenken, von deſſen factiſcher Richtigkeit man ſich immer mehr überzeugen wird, je mehr Fortſchritte man in den von unſerer heutigen Theologie nur erſt begonnenen Studien des innern Weſens und der geſchichtlichen Zuſammenhänge jener theoſophiſchen Syſteme macht, deren hohe Bedeutung für die Geſammtentwickelung des chriſtlichen Lehrbegriffs man ſich nicht mehr verläugnen kann. Ich meine nämlich, daß ſeit dem Hervortreten der Lutheriſchen Reformation der von Grund aus veränderte Charakter der theoſophiſchen Myſtik es jedem für ihre Eigenthümlichkeit offenen und geſchärften Blicke deutlich und unverkennbar ankündigt, wie dieſelbe erſt im Lutheriſchen Syſtem ihren wahrhaft kirchlichen Boden gefunden hat, den Boden, auf welchem eine geſunde, mit dem ächten Geiſte des Chriſtenthums im Einklang ſtehende Entwickelung für ſie möglich wird. Es iſt gewiß nicht zu viel behauptet, wenn ganz im Allgemeinen der Satz aufgeſtellt wird: daß in aller vorlutheriſchen Theoſophie, ſofern dieſelbe innerhalb, nicht außerhalb des Chriſtenthums hervortritt (der eigentliche Hauptſtamm dieſer Theoſophie, die Kabbala, fällt außerhalb des Chriſtenthums), die unreinen, krankhaften Elemente vorwalten, und nur inſofern niedergehalten werden, als die kirchliche Wiſſenſchaft ſich des theoſophiſchen Inhalts bemächtigte und ihm einen Charakter ertheilte, in dem er eben nicht mehr er ſelbſt, nicht mehr Inhalt unmittelbaren Schauens, unmittelbarer Productivität der religiöſen Einbildungskraft war. Man blicke auf die Gnoſis der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, und auf die an ſie ſich anſchließende manichäiſche Lehre, um dieſe Bemerkung beſtätigt zu finden, und dann auf die Reihe jener Ketzerſecten des Mittelalters, in denen bis auf das Zeitalter der Reformation herab die Keime der alten Gnoſis fortwucherten. Die Schule derjenigen Myſtik, welche ſich an den ſogenannten Dionyſius Areopagita

anſchloß, als deren vorzüglichſte Vertreter wir im Morgenlande den Märtyrer Maximus, im Abendlande den Scotus Erigena zu betrachten haben, wird von dieſem Vorwurf weniger betroffen, aber nur in dem Maaße weniger, als ſie einen vorwiegend wiſſenſchaftlichen, ſpeculativen Charakter trägt. Von der kirchlichen Myſtik des ſpätern Mittelalters gilt theils daſſelbe, theils hat ſie überhaupt nur einen geringern theoſophiſchen Inhalt, ſofern wir nämlich den Begriff der Theoſophie in der Weiſe abgränzen, wie es oben geſchehen iſt. Welch eine gänzlich umgewandelte Geſtalt zeigt, dieſen Erſcheinungen ſämmtlich gegenüber, die Theoſophie eines Jacob Böhme, und ſchon die ſeines Vorgängers Valentin Weigel! (Bei Paracelſus, dem Zeitgenoſſen der Reformation, iſt alles noch in wilder Gährung, und auch Servet ſcheint mir, ſo weit ich mir bei unvollſtändiger Kenntniß ſeiner Schriften über ihn ein Urtheil zutrauen darf, keine Ausnahme von dem krankhaften Charakter jener Theoſophie zu machen, die nicht auf Lutheriſchem Boden ſteht). — Dieſe merkwürdige Thatſache werden wir bei unbefangener und gründlich hiſtoriſcher Erwägung wohl nicht anders deuten können, als durch die Annahme, daß erſt ſeit Luther und durch ihn der Baum der chriſtlichen Lehre die Reife erlangt hat, welche ihn zum Hervortreiben der geſunden Frucht theoſophiſcher Anſchauungen befähigte, während bis dahin dergleichen Anſchauungen eine vorzeitige, unreife Frucht geblieben waren. Wer Böhme's Lehre, und unter ſeinen Nachfolgern insbeſondere die des gediegenſten und bedeutendſten von ihnen, Oetingers, näher kennt: der wird mir beiſtimmen, daß ihr Charakter in jeder Hinſicht geeignet iſt, dieſe Annahme zu beſtätigen. Dieſe Männer waren ganz durchdrungen von der Lutheriſchen Glaubensanſchauung eines in der äußern ſinnlichen Natur und in allen creatürlichen Geiſtern mit ſeiner verklärten Leiblichkeit allgegenwärtigen Chriſtus, deſſen ſacramentlicher Genuß ſich ihnen mit allen Thatſachen ihrer religiöſen Erfahrung und Erlebniß verſchmolzen hatte. Sie hatten an dieſer Anſchauung ein religiös ſittliches Regulativ für die Schauungen aus der Welt der vorcreatürlichen Natur, die an ſich freilich bei ihnen ſo wenig, wie bei ihren gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Vorgängern, unmittelbar als das Ergebniß jener betrachtet werden können. Sie hatten ferner an ihr das geiſtige Band, welches ihnen diente, den Inhalt dieſer Schauungen mit dem Inhalte der wirklichen und durch das Chriſtenthum wiedergebornen Welt zuſammenzuknüpfen, und beide Welten, die vorcreatürliche, und die im Geiſte des Vaters und des menſchgewordenen Sohnes wiedergeborne, als Eine Welt zu ſchauen. Aus dieſem Geſichtspunkte wollen die Syſteme Böhmes, Oetingers und der übrigen ächten Theoſophen des Lutherthums betrachtet ſein, wenn es zu einer richtigen geſchichtlichen Würdigung derſelben kommen ſoll, und wenn zugleich die Fülle des Inhalts ausgebeutet werden ſoll, der in ihnen für die ächte kirchliche Wiſſenſchaft niedergelegt iſt. Sie ſelbſt freilich haben dieſen Inhalt noch nicht wiſſenſchaftlich verarbeitet. Sie ſind in wiſſenſchaftlicher Beziehung noch abhängig von jenem Standpunkte, dem ſie, wie ſo eben bemerkt, den Einklang ihrer Schauungen mit dem kirchlichen Chriſtenthum verdanken, und ſie theilen vollſtändig die Einſeitigkeit dieſes Standpunktes auch in der unmittelbaren Vereinerleiung des idealen Chriſtus mit dem hiſtoriſchen. Ueber den letztern darf man bei ihnen weder neue wiſſenſchaftliche Aufſchlüſſe, noch

auch nur die einfache und gesunde historisch-religiöse Grundanschauung suchen, welche das reformirte Bekenntniß dem Lutherischen gegenübergestellt hatte. Aber gerade bei ihnen kommt, eben in Folge des größern Reichthums und der weitern Ausbreitung der idealen Schauungen, auch dieser Mangel noch ungleich deutlicher zu Tage, als bei Luther selbst, so wie ohnehin als in der orthodoxen Dogmatik des Lutherthums. Wer in ihnen die ächte Entfaltung der Lutherischen Glaubensanschauung erkennt, der kann noch ungleich weniger, als jeder Andere, darüber im Zweifel bleiben, daß diese Anschauung der Sache oder der Wahrheit nach nur den idealen, und nur durch eine auf ihrem geschichtlichen Standpunkt unvermeidliche Selbsttäuschung auch den historischen Christus zu ihrem Inhalt hat.

Ganz ein Aehnliches, wie von der Theosophie, gilt auch von der theologischen Speculation der deutschen philosophischen Schulen seit Kant in Bezug auf ihr Verhältniß zur Lutherischen Richtung der Reformation und des evangelischen Kirchenthums. So ungleich weiter dieselbe nicht allein von der dogmatischen Orthodoxie des Lutherthums, sondern auch von dem ächten Glaubensinhalte der ursprünglichen Lutherslehre, ja in nicht wenigen ihrer bedeutendsten Gestaltungen von dem Glaubensinhalte des Christenthums selbst abgewichen ist: so ist es nichtsdestoweniger auch für sie keineswegs ein Zufall, daß sie geschichtlich so gut wie allein in den Kreisen der Lutherischen Bekenntnißreligion hervorgetreten ist. Es ist, sage ich, dies kein Zufall, selbst abgesehen von dem Umstand, daß nur der im Lutherthum eingetretene Gährungsproceß Erscheinungen einer so bis zum Extrem fortgehenden Negation des positiven Religionsinhaltes möglich machte (Anm. xxx.), ohne ein Zerreißen des Fadens, der sie nichtsdestoweniger mit dem christlichen Ausgangspunkte aller modernen Speculation verknüpft. Denn, wie unser Text dies andeutet, wenn die Immanenz- und Identitätslehre dieser Speculation, wenn das Princip der Naturvergötterung, welches in ihr einen so hervortretenden Charakterzug bildet, irgendwo in der kirchlichen Ausgestaltung des Christenthums einen Anknüpfungspunkt für solchen Zusammenhang finden sollte: so war ein solcher in der Lutherischen Vorstellung von dem verklärten Christusleibe gegeben. Es ist wahr, daß die moderne Speculation diese Vorstellung nicht ihrerseits in derselben Weise, wie die Böhme'sche und Oetinger'sche Theosophie, festgehalten und fortgebildet, daß sie sie vielmehr zugleich den übrigen von ihr über Bord geworfenen positiven Dogmen verschmäht und verläugnet hat. Aber es bleibt demungeachtet eben so wahr, daß nur jene in den Gemüthern des deutschen Volkes Jahrhunderte lang gehegte und gepflegte Anschauung den Boden des Geistes mit dem Samen hat befruchten können, aus welchem eine derartige philosophisch-religiöse Weltanschauung emporsprießen sollte.

bbbb. (zu §. 274.)

Unter den verschiedenen Versuchen zur Ableitung des principiellen Unterschiedes der zwei evangelischen Hauptbekenntnisse hat besonders viele Zustimmung derjenige gefunden, welcher in der Lutherischen Reformation vorwiegend eine Protestation gegen das *jüdische*, in der schweizerischen aber gegen das *heidnische* Element im mittelalterlichen Katholicismus erblicken will (vergl. Schweizer a. a. O. I, S. 15 ff.). Auch mir scheint dieser Gedanke nicht ohne Wahrheit zu sein, und zwar ausdrücklich in einer Beziehung, welche

bisher noch weniger hervorgehoben worden ist. Als eine Art von Paganismus innerhalb der christlichen Kirche und Kirchenlehre kann man nämlich gar wohl jene Tendenz nach Verflüchtigung des historischen Elementes der göttlichen Offenbarung sowohl überhaupt, als namentlich in ihrer Spitze, in dem persönlichen Christus, zu halbmythischen Idealgestalten bezeichnen, welche selbstbewußter und eingeständlicher Weise freilich zu keiner Zeit, um so mehr aber zu allen Zeiten unwillkürlich in der Kirche obgewaltet hat. Denn um den von der Kirche selbst als häretisch bezeichneten Tendenzen des Doketismus, des Apollinarismus, des Eutychianismus, die man sämmtlich unter der Kategorie des Paganischen in dem hier angedeuteten Sinne begreifen kann, erfolgreich zu begegnen, genügt es nicht, mit Worten zu versichern, daß man die wahre Menschheit Christi nach Geist, Seele und Leib, die Zweiheit der Naturen u. s. w. anerkenne, und denjenigen verdamme, der diese Dogmen nicht gleichfalls anerkennen will. Es ist dazu vielmehr auch dies erforderlich, daß man alle natürlichen Bedingungen der wahren Menschheit an dem historischen Christus anerkenne. Mag man ihm auch immerhin alle positiven Eigenschaften der Menschheit einzeln zutheilen: so verflüchtigt man nichtsdestoweniger immer aufs Neue wieder die Gestalt des Gottmenschen zu einem idealen Phantasma — wir dürfen sagen, um die Verwandtschaft mit dem Heidnischen zu bezeichnen, zu einem Mythus, — wenn man vergißt, daß der Begriff eines wirklichen Menschen, in seiner Wahrheit erfaßt, nicht auf der bloßen Summe jener Eigenschaften beruht, sondern auf ihrer Verbindung zur organischen Totalität, wozu auch ganz wesentlich ein negatives Moment, eine inwohnende Schranke gehört, welche dem Mensch gewordenen Gottessohne in der That zuzuschreiben die Kirche sich immer nur sehr zögernd entschlossen hat. — Hier nun ist der reformirten Richtung wenigstens ein gesteigertes Bewußtsein dieser Forderung zuzuschreiben, obschon auch sie an wirklicher Erfüllung derselben durch die Buchstäblichkeit des gerade von ihr so sehr in den Vorgrund gestellten Schriftprincips gehindert ward, welche sie nicht dazu kommen ließ, die mythischen Bestandtheile der biblischen Ueberlieferung für das, was sie sind, sei es im Einzelnen, oder auch nur ganz im Allgemeinen zu erkennen. Demungeachtet aber kann auch schon die von uns anerkannte Tendenz zur Einsetzung der menschlichen und geschichtlichen Seite der Christologie in ihre vollere Geltung als eine „Protestation gegen den Paganismus" betrachtet, und auf diese Weise die Fülle der feinen und scharfsinnigen Bemerkungen, durch welche man auf Grund dieses Aperçu neuerdings den Charakter der reformirten Glaubensrichtung beleuchtet hat, für unsere Grundansicht über ihr christologisches Princip gewonnen werden.

cccc. (zu §. 280.)

Auch von dem Gegensatze der Lutherischen und der reformirten Christologie gilt im vollen Maaße, was Baur in der vorhin angeführten Stelle (I, S. 774) über die Theorien des Cyrillus und des Nestorius sagt: „Es sind zwei wesentlich verschiedene Standpunkte und zwei so sehr divergirende Richtungen, daß zwischen den beiden auf ihnen beruhenden Theorien, ohne über sie hinauszugehen, keine Vermittelung möglich ist, sondern beide nur in einem schlechthin ausschließenden Verhältniß zu einander stehen." — Wir halten uns berechtigt, die Unterscheidung und Trennung der beiden Wege,

auf denen, wie von uns im Gegenwärtigen bemerkt, die Vermittelung erfolgen muß, an und für ſich ſchon als ein ſolches „Hinausgehen", als eine ſolche, mit Recht zum Behufe der Vermittelung, da ſonſt dieſelbe nicht würde erfolgen können, geforderte Erhebung anzuſehen. Denn der Mangel beider entgegengeſetzter Theorien beſteht ja eben darin, zwiſchen dem idealen und dem geſchichtlichen Elemente im Begriffe des Gottmenſchen, und mithin auch zwiſchen den beiden Wegen zu ſeiner Erkenntniß nicht zu unterſcheiden, ſondern, den Vermittelungsproceß ungeduldig überſpringend, der in organiſcher Entfaltung das Ideale zur Wirklichkeit des Geſchichtlichen herausarbeiten, dem Geſchichtlichen aber die Bedeutung des Idealen ertheilen ſoll, die beiden Elemente in unvermittelter und darum auch unlebendiger, unorganiſcher Einheit oder Einerleiheit aufzufaſſen, und der Unterſchied der beiderſeitigen Faſſungen führt ſich darauf zurück, daß dasjenige Element, was nach einer Faſſung den Aufzug des Gewebes, nach der andern den Einſchlag bildet, und umgekehrt.

dddd. (zu §. 291.)

Vorſtehende Andeutungen über die wahre geſchichtliche und ſpeculative Bedeutung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit (§. 281 — 291) enthalten in kurzem Auszug, mit einigen neu eingeflochtenen Bemerkungen, das Ergebniß einer Reihe von Unterſuchungen, welche der Verfaſſer gegenwärtiger Schrift an verſchiedenen Orten über dieſen Gegenſtand angeſtellt hat; zuerſt in der Abhandlung: „Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Weſenstrinität" in den theolog. Studien und Kritiken, 1841, Bd. I.; dann am Ausführlichſten in der Schrift: „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart" (Leipz. 1842) S. 274 ff.; hierauf in dem Aufſatze: „Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit" in J. H. Fichte's philoſophiſcher Zeitſchrift, Bd. XI, Heft 1, und endlich in den „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche", S. 293 ff. Von allen dieſen Arbeiten, zu denen demnächſt noch ein für Erſch und Grubers allgemeine Encyklopädie ausgearbeiteter Artikel „Gott" hinzukommen wird, hat bis jetzt nur die erſte, gerade wohl von allen die ſchwächſte, einige Beachtung in der theologiſchen Literatur gefunden. Es wird mir daher wohl erlaubt ſein, einer entſprechenden Beachtung auch die übrigen zu empfehlen, und auf ſie hinzuweiſen, als den Ort, wo für die hier aufgeſtellte Anſicht der Beweis und die weitere Ausführung zu ſuchen iſt. Wer, in Verbindung mit dem Gegenwärtigen, den Inhalt der genannten Abhandlungen einer Prüfung unterwerfen will, der wird ſich, hoffe ich, überzeugen, daß es nicht eine aus dem Stegreif unternommene Deutung des kirchlichen Trinitätsdogma iſt, was in ihnen gegeben wird, ſondern eine Darlegung des Sinnes, welcher geſchichtlich der Entſtehung dieſes Dogma zum Grunde gelegen hat, und den auch die kirchliche Wiſſenſchaft zu allen den Zeiten bewahrt und überliefert hat, wo ſein Inhalt Gegenſtand noch eines andern, als nur eines todten Autoritätsglaubens war. — Nicht ohne Bedacht habe ich im Gegenwärtigen, ſo wie theilweiſe ſchon in jenen frühern Arbeiten, die Aufmerkſamkeit vorzugsweiſe auf die Erklärung des Sinnes hingelenkt, in welchem das Wort Perſon Eingang in die kirchliche Trinitätslehre gewonnen hat. Ich finde nämlich, daß von allen Hinderniſſen, welche auch noch heutzutage einem beſſern Verſtändniß dieſer Lehre entgegenſtehen, die doch ohne Zweifel den Schlüſſel zur geſammten Glaubenslehre des Chriſtenthums

enthält, der Gebrauch dieſes Wortes, welches nun einmal in der Lehre der Kirche ein nicht mehr ihm zu beſtreitendes Bürgerrecht gewonnen hat, das vornehmlichſte iſt. Nur das Wort „Perſon", auf die Glieder des Trinitätsbegriffs angewandt, iſt es, was nebſt der Mehrzahl nicht blos der ungläubigen, ſondern auch der dem Glauben des Chriſtenthums ſonſt nicht entfremdeten Laien auch einen Theil der Theologen zu erklärten Gegnern dieſes Begriffes macht; einem andern Theile denſelben als ein aller menſchlichen Vernunft und Wiſſenſchaft unerreichbares Geheimniß betrachten läßt; einen dritten endlich, und dieſer ſcheint jetzt in der evangeliſch theologiſchen Literatur der tonangebende werden zu wollen, zu Deutungen verleitet, die, entblößt, wie ſie es ſind, von aller irgend genügenden bibliſchen oder geſchichtlichen Begründung, zugleich dieſe Lehre mit den einfachſten Fundamentalwahrheiten der Theologie in den härteſten Widerſpruch ſetzen, und ſie ganz untauglich machen, einer die Forderungen des Glaubens und der geſunden natürlichen Vernunft gleichmäßig befriedigenden Chriſtologie als Unterlage zu dienen. *) Ich habe kein Hehl, daß ich unter dieſen Deutungen vorzugsweiſe die bei vielen und angeſehenen Theologen neuerdings ſo beliebt gewordene Ableitung der Dreieinigkeit aus dem Weſen der göttlichen Liebe meine. Daß dieſelbe, ohne beſondere Vorſicht unternommen, zu offenbarem Tritheismus führen und zugleich dem Begriffe der freien, ſelbſtbewußten Schöpferthätigkeit Gottes ſo zu ſagen durch Vorwegnahme ihres Werkes den Raum entziehen würde: dies ſieht man nachgerade wohl ein. Aber wie will man uns doch überreden, daß wir in der That gebeſſert ſind, wenn man, um dieſen Uebelſtänden auszuweichen, zu derartigen Hypotheſen ſeine Zuflucht nimmt, wie neuerdings die von einer beträchtlichen Anzahl theologiſcher Leſer und Beurtheiler mit ſo zuvorkommendem Beifall begrüßte Schrift eines namhaften Theologen, die ich bei meiner ſonſtigen Hochachtung für ihren Verfaſſer, wenn meine Ueberzeugung es mir geſtattete, gern meinerſeits mit gleicher Zuvorkommenheit begrüßt haben würde. Von einer gegenſeitigen Hingabe, Selbſtentäußerung oder Sichſelbſtunſelbſtſtändigmachung des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater zu ſprechen: dies könnte, abgeſehen von der Schriftwidrigkeit dieſer Ausdrücke, doch wohl nur dann verſtattet ſein, wenn Vater und Sohn in irgend einem Sinne, wäre es auch einem blos logiſchen, als ſelbſtſtändig exiſtirende Subjecte mit unterſchiedener Willenskraft und Willensthätigkeit, alſo in der That als zwei Götter, vor dieſem Selbſtentäußerungsacte nachgewieſen wären. Wo aber jene Vorſtellung zugleich ſtatt der meta-

*) Eine rühmliche Ausnahme von dieſem dreifach abgeſtuften Verhalten der gegenwärtigen Theologen zum kirchlichen Trinitätsbegriffe macht Martenſen in ſeiner jüngſt erſchienenen Glaubenslehre. Leider nur hat er es nicht verſtanden, die Chriſtologie auf richtige Weiſe an die von ihm in ſo wahren und geiſtvollen Zügen entworfene Dreieinigkeitslehre anzuknüpfen. — Rothe, deſſen Werk auch ich die ihm unſtreitig gebührende Achtung in vollem Maaße zolle, ſteht bei ſeiner rückhaltloſen Verwerfung der kirchlichen Formeln dem wahren und urſprünglichen Sinne derſelben, ohne es ſelbſt zu wiſſen oder zu wollen, doch näher, als manche derer, die ſie im Munde führen. Nur wird der Vollgehalt dieſes Sinnes durch Abſtractionen, die ſich aus der Hegel'ſchen Philoſophie herſchreiben, beeinträchtigt, und die Chriſtologie iſt von der Trinitätslehre ſo vollſtändig abgetrennt, daß ihre mit dem übrigen Charakter des Werkes auffallend contraſtirende ſupernaturaliſtiſche Haltung nicht einmal inſoweit, wie ſonſt im kirchlichen Syſtem, motivirt erſcheint.

phyſiſchen Begründung der Exiſtenz des dreieinigen Gottes dienen ſoll: da wird ſie zu etwas einem Denken, das ſich nicht blos mit Worten abſpeiſen oder durch den zugleich frommen und ſpeculativen Klang der Worte täuſchen läßt, ſchlechthin Unvollziehbarem; und dieſer Unvollziehbarkeit wird dadurch nicht abgeholfen, daß, um jene zwei Perſönlichkeiten aus dem Untergange zu retten, den dieſes gegenſeitige Sichdurcheinanderverſchlingenlaſſen aus übermächtiger Liebe ihnen droht, der heilige Geiſt als dritte Perſönlichkeit herbeigezogen wird. — Zu ſo unnatürlichen Hypotheſen würde, meine ich, die evangeliſche Theologie ſich heutzutage ſchwerlich noch verleitet finden, wenn nicht der mißverſtandene trinitariſche Terminus Perſon fortwährend die Illuſion eines Problems hervorriefe, welches in Wahrheit gar nicht vorhanden iſt, und dagegen das wahre Problem der göttlichen Dreieinigkeit aus dem Bewußtſein verdrängte.

eeee. (zu §. 299.)

Auch in Bezug auf den hier erörterten Begriff des inwohnenden göttlichen Charakterbildes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15, — bei alten Kirchenlehrern in prägnanter Wortbedeutung: Species) darf ich mich auf frühere Darſtellungen beziehen, namentlich auf die Abhandlung: „Chriſtus das Ebenbild des unſichtbaren Gottes? Eine Frage an die Theologie unſerer Zeit" in den theolog. Studien und Kritiken, 1844, Bd. II, und auf die „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche;" (beſonders die zehnte Rede, S. 346 ff., womit aber auch der Inhalt der ſiebenten Rede, S. 216 ff., S. 238 ff. zu vergleichen). Es iſt an beiden Orten näher ausgeführt, was die vorſtehenden Paragraphen durch Anknüpfung an die vorangehenden trinitariſchen Sätze kurz nachweiſen, wie nur in dieſem Begriffe der Schlüſſel zur bibliſchen Lehre von der Menſchwerdung des göttlichen Logos enthalten iſt, deren Verſtändniß die Kirchenlehre ſich eben dadurch ſo ſehr erſchwert hat, daß ſie in den Formeln, an welche ſie ſich von Alters her gebunden hat, jenem eben ſo ächt bibliſchen, als menſchlich und philoſophiſch vollkommen verſtändlichen Begriffe nicht genug Rechnung trug. Die älteſten Lehrer der Kirche trifft, wie man ſich aus der gerade in Bezug auf dieſen Punkt überaus lehrreichen Geſchichtsdarſtellung Dorner's überzeugen kann, dieſer Vorwurf noch nicht. Bei ihnen nimmt der Begriff der göttlichen εἰκών, die, bei der erſten Schöpfung dem menſchlichen Geſchlecht als ſolchem zugedacht, durch die Sünde Adams verloren ging und in Chriſtus durch eine ἀνακεφαλαίωσις der zerſtreuten Züge dieſes göttlichen Ebenbildes erneuert ward, noch die Stelle ein, die ihm gebührt, und in die er wiedereingeſetzt werden muß, wenn ſich der gegenwärtigen Theologie die Ausſicht eröffnen ſoll, aus den Verwirrungen herauszukommen, in die ſie ſich mit ihren trinitariſchen und chriſtologiſchen Speculationen verſtrickt hat. Freilich ſteht zu erwarten, daß der Begriff gottmenſchlicher Perſönlichkeit, der auf dieſem Wege gewonnen wird, unſerer modernſten Dogmatik ein viel zu nüchterner und verſtändlicher, viel zu wenig ſpeculativ überſchwänglicher ſcheinen wird. Dieſer Chriſtus, wird es heißen, iſt ein primus inter pares, ein ebionitiſcher, ein rationaliſtiſcher Gottesſohn, nicht ein wirklicher, dem Vater gleicher Gott. Ich will hier nicht fragen, ob denn Chriſtus, wenn er Menſchen ſeine Brüder und, wie ſich ſelbſt, Kinder des himmliſchen Vaters nannte, ſie damit nicht als ſeines Gleichen und ſich eben nur als den Erſten unter Gleichen bezeichnet hat? Ich will, ſage ich, dieſe oft genug aufgeworfene

und immer nur durch unbibliſche Machtſprüche niedergeſchlagene Frage nicht abermals aufwerfen, weil ich hier nicht auf gründliche hiſtoriſche Erörterung der evangeliſchen Geſchichte eingehen kann. Aber darauf wird es mir verſtattet ſein, hinzuweiſen: wie die Forderung der Wahrheit und Wirklichkeit der menſchlichen Natur in Chriſtus nach allen ihren anthropologiſchen Bedingungen, auch ſolchen, die uns als Negationen oder Beſchränkungen erſcheinen, die Forderung, mit dem Begriffe der κένωσις noch in vollſtändigerer Weiſe Ernſt zu machen, als die bisherige Kirchenlehre, — wie ſage ich, dieſe Forderung jetzt ſo allgemein auch von denjenigen Theologen anerkannt zu werden pflegt, welche dabei nichtsdeſtoweniger die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus mit der von ihnen in einem Sinne, von dem ich zweifle, ob er ſich gegen den Vorwurf des Tritheismus mit Erfolg wird ſchützen können, vorausgeſetzten Perſönlichkeit des ewigen Sohnes unmittelbar zu vereinerleien fortfahren. Rühmt es doch u. A. Nitzſch (in der ſechſten Auflage ſeines „Syſtems der chriſtl. Lehre", Anm. zu §. 127) an der vorhin erwähnten trinitariſchen Hypotheſe, daß nach ihr „die Einheit des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbethätigung in Chriſtus von keinen Schwankungen mehr bedroht, und jede Gefahr einer Doppelperſönlichkeit aus ſeinem Begriffe entfernt ſei." Wenn jedoch die erwähnte Hypotheſe dieſes Lob ihres allzuwohlwollenden Gönners in der That verdient: ſo hat ſie es durch eine im Sinne der alten Orthodoxie ſehr bedenkliche Annahme erworben: nämlich dadurch, daß ſie die Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes im Proceſſe ſeiner Selbſthingebung an den Vater, oder ſeines „Unſelbſtſtändigwerdens", ſo zu ſagen, mit Haut und Haar in der menſchlichen Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth aufgehen, oder mit dieſer ſich gegenſeitig decken läßt. Für die Zeit des irdiſchen Wandels Chriſti ſoll nach ihr, wenn wir ſie anders recht verſtehen, durchaus nichts übrig bleiben von jener überirdiſchen, jenſeitigen Herrlichkeit des göttlichen Logos, welche auch nur für einen Augenblick als pauſirend zu denken, die Concordienformel, hierin übereinſtimmend mit der kirchlichen Orthodoxie aller Zeiten und aller Bekenntniſſe — (nur etwa erſt in Zinzendorfs Lehre finden wir eine dieſer neuern ähnliche Abweichung) für eine horribilis et blasphema opinio erklärt hatte! Was folgt nun hieraus, dafern man nämlich die Rechtmäßigkeit der eben gedachten Forderung gelten läßt, welche man doch ſchwerlich in Abrede ſtellen kann, ohne auf den Standpunkt zurückzufallen, wo die Gießner und die Tübinger Theologen den erbitterten Streit über die κτῆσις und χρῆσις und die κρύψις führten? Offenbar dies, daß wir nur noch die Wahl haben zwiſchen einer ſo verzweifelten Daranangabe jener Vorausſetzungen über die innere Einheit, Stetigkeit und Unwandelbarkeit des perſönlichen Daſeins und Lebens der Gottheit, welche wir als die unerſchütterliche Grundlage alles religiöſen Glaubens und Wiſſens anzuſehen berechtigt waren, da ſelbſt der extremſte Rationalismus ſie bisher unangetaſtet gelaſſen hatte; und zwiſchen dem Entſchluſſe, den Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Logos in die menſchliche Verwirklichung jenes Charakterbildes der Gottheit zu ſetzen, welches der menſchliche Geiſt, eben weil er Geiſt, d. h. Perſönlichkeit iſt, auch ohne Durchbrechung ſeiner natürlichen Schranken in ſich zu empfangen und zu verwirklichen vermag. Freilich wird durch dieſen Begriff der Menſchwerdung der Deus ex machina beſeitigt, von welchem, wie es ſcheint, diejenigen Theologen nicht laſſen mögen, die dem profanum vulgus der Philoſophen gegenüber

„etwas Apartes" haben wollen. Aber der wahre, lebendige Glaube wird durch ihn um keines der wahrhaft lebenskräftigen Momente ſeines Inhalts verkürzt; es wird ihm vielmehr erſt das Bewußtſein des Lebensſtromes eröffnet, der ſich fort und fort in unerſchöpflicher Fülle aus der Gottheit über die im Glauben und im gläubigen Schauen wiedergeborene Menſchheit ergießt und in dem hiſtoriſchen Chriſtus eben nur den Gipfel ſeiner Intenſität und anſchaulichen Herrlichkeit erreicht. — Von dem trivialen Sinne des wohlbekannten rationaliſtiſchen Lehrſatzes, welcher nur eine moraliſche, nicht eine phyſiſche oder metaphyſiſche Menſchwerdung des Göttlichen anerkennen will, iſt, hoffe ich, der hier aufgeſtellte Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Charakterbildes ſchon durch die §. 293 – 295 in ihn aufgenommenen Beſtimmungen deutlich genug unterſchieden.

fff. (zu §. 303.)

Der Satz: kein Heil für die Menſchen, als in Chriſtus, hat, wenn er richtig verſtanden wird, eine doppelte Wahrheit. Nämlich erſtens: daß für das menſchliche Geſchlecht im Großen der Weg des Heils durch den hiſtoriſchen Chriſtus bezeichnet iſt; daß nur im ausdrücklichen, ſelbſtbewußten Anſchluß an ihn dieſes Geſchlecht als Ganzes zu der ſittlichen Gemeinſchaft in ſich ſelbſt und mit der unſichtbaren Kirche des Himmelreiches gelangen kann, die es in ausdrücklicher, ſelbſtbewußter Weiſe in ſeiner Mitte herzuſtellen oder zu verwirklichen auch als Ganzes die Beſtimmung hat. Sodann aber zweitens, — und davon allein iſt hier die Rede, — daß auch für die einzelnen Glieder des Geſchlechts das Heil, oder, was gleichviel, die Heilsgemeinſchaft nur dadurch erworben wird, daß der ideale Chriſtus, das ewige Charakterbild der Gottheit, in ihnen Leben gewinnt oder ſich ihnen einverleibt, auf eine Weiſe, deren nähere Bezeichnung im dogmatiſchen Zuſammenhange die Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt zu geben die Beſtimmung hat. Wer dieſe zwei Bedeutungen jenes Satzes nicht mit der Sorgfalt unterſcheidet, die nur bei einem hinlänglich aufgeklärten Bewußtſein über Unterſchied und Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus möglich iſt: der fällt unvermeidlich in das traurige Mißverſtändniß deſſelben zurück, welches als ein Reſt der Barbarei, durch die ſie ſich ſeit faſt zwei Jahrtauſenden allmälig hindurchkämpft, auch unſerer gegenwärtigen Theologie noch anhängt, und ſie mit allen außertheologiſchen Elementen unſerer Bildung in Hader und Zwieſpalt bringt, während das geſunde, untheologiſche Chriſtenthum der Laien ſchon längſt nicht mehr ein in dieſem Sinne excluſives iſt. Da gegen dieſes Mißverſtändniß die „Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche" in ihren hervortretendſten Parthien gerichtet ſind: ſo darf ich mich hier alles weitern Eingehens auf dieſen Punkt enthalten und nur ganz in der Kürze darauf hinweiſen, wie das dort Ausgeführte durch die hier in näherem Bezug auf das Princip der Lutheriſchen Glaubensanſchauung aufgeſtellten Sätze über den Begriff des idealen Chriſtus eine Ergänzung nach der poſitiven Seite erhält, welche vielleicht dienen kann, vollſtändiger noch, als es dort geſchehen war, die Stetigkeit des Zuſammenhangs unſerer freiern Lehre über die heilbringende Kraft eines Glaubens, der in den Einzelnen ſeiner hiſtoriſchen Elemente allenfalls entbehren kann, wiewohl er auch in ihnen am ſicherſten durch dieſe Elemente erweckt und genährt wird, mit der bisherigen gebundenen Lehre zum Bewußtſein zu bringen.

Die Erörterungen der „Reden" ꝛc. über die hier berührte Frage haben in den „Deutſchen Jahrbüchern für chriſtliche Wiſſenſchaft" ꝛc. eine zwiefache Entgegnung gefunden, eine gelegentliche in der Abhandlung über den Begriff der unſichtbaren Kirche von Jul. Müller (in den erſten Monatsheften des Jahrgangs 1850), und eine ausdrückliche und ausführliche von Güder (Juni 1851). Die letztere, ſo gern ich ihre würdige Haltung anerkenne, giebt mir für jetzt keinen Anlaß zu einer Erwiderung. Dagegen enthält der erſtgenannte Aufſatz eine Wendung, deren ich nicht umhin kann hier in der Kürze zu gedenken, da ſie, wider die Abſicht des Verf. zwar, ein Zugeſtändniß von folgenreicher, ja entſcheidender Wichtigkeit einſchließt für die Beantwortung jener Frage aus dem Geſichtspunkt bibliſcher Theologie. Die Abſicht des Aufſatzes geht, wie man ſich erinnern wird, auf die Vertheidigung des Begriffs der unſichtbaren Kirche gegen die Gegner, die er neuerdings beſonders in den Kreiſen des excluſiven Sonderkirchenthums gefunden hat. Dabei will indeß der Verf. die Wirklichkeit der unſichtbaren Kirche durchaus nur auf den Umfang der ſichtbaren beſchränkt wiſſen; ſie ſoll in jeder Beziehung nur einen engern Kreis, den Kreis der wahrhaft Gläubigen, innerhalb des weitern Kreiſes der äußern Bekenner des Chriſtenthums bezeichnen. Dies veranlaßt ihn zum Widerſpruch gegen die Anſicht der „Reden" ꝛc., welche den Begriff des Heils und der Heilsgemeinſchaft, der uns Beiden mit dem der unſichtbaren Kirche gleich gilt, auch über außerchriſtliche Kreiſe erſtreckt hatten. Aber ehe er noch zu dieſem Widerſpruche ſchreitet, hat der Verf. ſchon (a. a. O. S. 33 f.) eine für ſeine Annahme ſehr bedenkliche Conceſſion gemacht; nämlich dieſe, daß im Munde des evangeliſchen Chriſtus der Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder *τοῦ θεοῦ* keineswegs in dieſelben Schranken eingeſchloſſen iſt, welche er dem Begriffe der unſichtbaren Kirche gezogen wiſſen will. „Der Begriff des Himmelreichs reicht nicht blos dadurch, daß er auch die volle Verwirklichung des menſchlichen [warum nur des menſchlichen?] Lebens in der Gemeinſchaft Gottes nach Auferſtehung und Weltgericht mit umfaßt, ſondern auch ſchon in ſeiner Beziehung auf unſere gegenwärtige Exiſtenzſphäre weiter, als der Begriff der Kirche, inſofern man nämlich unter Kirche eben auch ein irgendwie organiſirtes Gemeinweſen zur Darſtellung und Pflege des religiöſen Lebens verſteht. Staat, Wiſſenſchaft, Kunſt fallen nicht in den Kreis des kirchlichen Lebens, in den Organismus ſeiner Thätigkeiten; der erſtere gar nicht [?], die letzteren jedenfalls nur partiell, und ſo, daß ſie ſich die Selbſtſtändigkeit ihres Princips vorbehalten müſſen. Nichtsdeſtoweniger gehören ſie zum Reiche Gottes." — Gegen dieſe Bezeichnung des evangeliſchen Begriffs der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* möchte freilich Manches einzuwenden ſein. Daß Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft zum Reiche Gottes gehören, läßt ſich doch gewiß nur inſofern annehmen, als ſie auf einem religiöſen Grunde ruhen; entbehren ſie dieſes Grundes, ſo gilt von ihnen der Ausſpruch des Apoſtels 1. Kor. 13, 1 f. Daß aber die bloße Theilnahme an dieſen höhern Thätigkeiten, gleichviel welcher Art, den Menſchen zum Bürger des Himmelreiches im Sinne der evangeliſchen Ausſprüche des Heilandes mache: dies kann unmöglich auch Dr. Müller haben behaupten wollen, ſo wenig, wie es ſeine Meinung war, daß durch eine ſolche Theilnahme unmittelbar als ſolche eine Gemeinſchaft des Heils begründet werde. Denn wenn irgend eine exegetiſche Wahr-

heit klar wie die Sonne am Himmel iſt, ſo iſt es dieſe, daß der Ausdruck „Himmelreich“ oder „Reich Gottes“ allenthalben in den Evangelien die volle und ungetheilte Gemeinſchaft des Heiles bedeutet. In das Reich Gottes kann Niemand kommen, wer nicht neu geboren wird (Joh. 3, 5); das heißt offenbar, nur der innerſte ſittliche Kern der Perſönlichkeit, in welchem auch der Heilsbegriff ſeinen alleinigen Sitz hat, kann entſcheiden, ob ein Menſch dem Reiche Gottes angehört oder nicht. Wer dies in Abrede ſtellen wollte, wer im Ernſt ſich einfallen laſſen könnte zu behaupten, ein Geſchöpf könne Theil haben am Himmelreiche und dennoch vom Heile ausgeſchloſſen ſein: fürwahr, der würde mit ganz anderem Recht angeklagt werden dürfen, dem chriſtlichen Glauben „den Nerv auszuſchneiden,“ als mit welchem Dr. Müller ſolche Anklage gegen die Behauptung der „Reden“ erhoben hat, daß, ſo viel den einzelnen Menſchen betrifft, die Beziehung des Heilsglaubens auf den hiſtoriſchen Chriſtus nicht unbedingt zum perſönlichen Heilsbeſitze erforderlich ſei! — Offenbar alſo muß der würdige Verfaſſer jener Abhandlung die Tragweite ſeiner Ausſage nicht ſorgfältig genug berechnet haben, als er den Begriff des Himmelreiches in einer Weiſe deutete, an welcher mit uns wohl Manche einen nicht unbegründeten Anſtoß nehmen werden. Was ihn zu dieſer Deutung veranlaßt hat, iſt nicht ſchwer zu ſehen. Es war das ganz richtige Gefühl, daß die Idee des himmlichen Reiches im Munde des evangeliſchen Chriſtus nicht ſtimmen will zu der Vorſtellung der unſichtbaren Kirche, die er ſich, nicht unmittelbar auf Grund der Schrift, ſondern aus dogmatiſchen Vorausſetzungen gebildet hat, von denen erſt noch zu unterſuchen wäre, inwieweit ſie in der Schrift begründet ſind. Es iſt ihm nicht entgangen, daß nur der allergeringſte Theil der Ausſprüche des Heilands vom Reiche Gottes ſo verſtanden werden kann, daß Vorausſetzung oder Forderung eines „organiſirten Gemeinweſens zur Darſtellung und Pflege des religiöſen Lebens“ darin eingeſchloſſen iſt. Wenn Chriſtus überhaupt in ſeiner Lehrthätigkeit ein ſolches Gemeinweſen berückſichtigt hat, ſo hat er es jedenfalls nur ganz im Vorübergehen berührt; die Predigt vom Himmelreiche iſt ſowohl in ihren Ausgangspunkten, als in ihrem Zielpunkt eine ganz andere. Dies, wie geſagt, ſtellt Dr. Müller, einſichtsvoll und wahrheitsliebend, wie er iſt, auch nicht in Abrede. Aber erwächſt denn hieraus, ſo müſſen wir jetzt weiter fragen, für ihn die Berechtigung, zwiſchen „Himmelreich“ und „unſichtbarer Kirche“ in der Weiſe zu unterſcheiden, wie er es thut? Die Reformatoren und ihre Nachfolger haben bekanntlich nicht in dieſer Weiſe unterſchieden. Auch ihnen ſtand feſt, was der kirchlichen Theologie von jeher feſtgeſtanden hat, daß Chriſtus, wo er vom Reiche Gottes ſpricht, von der Kirche ſprechen will, und ſie unterſcheiden ſich von den römiſch-katholiſchen Theologen nur dadurch, daß ſie, was dieſe von der ſichtbaren Kirche, von der unſichtbaren geſagt glauben. Freilich ſind ſie in der exegetiſchen Behandlung der hierher gehörigen Ausſprüche nicht immer glücklich. Aber auch in den Proben einer Auslegung der Parabeln vom Himmelreiche, welche der Verf. gelegentlich giebt, vermiſſen wir zum Theil die Geiſtesfreiheit, von der man einen Theil ſelbſt beſitzen muß, um ihre ganze Fülle und Hoheit in den Lebensworten des Heilands anzuerkennen. — Wie aber dem auch ſei: jedenfalls verſetzt ſich, wer, die Abweichung von dem ſonſt ſo ängſtlich feſtgehaltenen Grunde der reformatoriſchen Theologie in dieſem

Punkte nicht ſcheuend, in Dr. Müllers Weiſe unterſcheiden will, in ein ſchwieriges Dilemma. Entweder er nimmt an, daß man dem Himmelreiche angehören könne, ohne der unſichtbaren Kirche anzugehören; und dann kann er, wenn ihm die letztere doch die einzig mögliche Heilsgemeinſchaft bleibt, den jeden ſichern Grund des Verſtändniſſes der Bibellehre untergrabenden Folgerungen nicht ausweichen, die wir vorhin bezeichneten. Oder er giebt zu, daß der Beſitz des Himmelreiches Heil und Heilsgemeinſchaft in ſich ſchließt; dann begreift man nicht, wie er neben ihm noch für einen zweiten Begriff einer engeren Heilsgemeinſchaft den Platz finden will. — Ich würde es bedauern, wenn dieſe Erwägung, deren Bündigkeit er ſchwerlich wird in Abrede ſtellen können, für Herrn Dr. Müller die Folge haben ſollte, ſein werthvolles, von ehrenwerther Wahrheitsliebe eingegebenes Zugeſtändniß, den Begriff des göttlichen Reiches betreffend, zurückzuziehen oder minder liberal zu deuten, als es gewiß urſprünglich gemeint war. Möge er lieber einſehen lernen und offen einzugeſtehen ſich entſchließen, wie das Verhältniß des Himmelreiches oder der unſichtbaren Kirche zur ſichtbaren im großen Sinne des Heilandes ein völlig incommenſurabeles iſt, und wie der Begriff der wahren Heilsgemeinſchaft jeder Grenzen ſpottet, die ihm durch menſchliche Begriffe gezogen werden ſollen! Möge er es den Füchſen überlaſſen, ihre Gruben, und den Vögeln, ihre Neſter zu ſuchen, aber von des Menſchen Sohne nicht erwarten, daß er die Kirche und ihre Satzungen zu einem Ruhekiſſen machen werde, auf das er ſein Haupt hinlege!

ssss. (zu §. 307.)

Von der hiſtoriſchen Kritik der Bibel pflegt man, in welcher Geſtalt ſie auch hervortrete, in der Regel ohne Weiteres anzunehmen, daß ſie in religiöſer Beziehung nur ein negatives Intereſſe verfolgen könne und ſtets verfolgt habe. Dieſes Vorurtheil, welches ſeinen erſten Anlaß in dem Widerſpruch hatte, in welchen ſich jede ſolche Kritik allerdings von vorn herein gegen das Inſpirationsdogma der orthodoxen Kirchenlehre ſetzen muß, hat in der jüngſten Zeit beſondere Nahrung erhalten durch die von Strauß an der evangeliſchen Geſchichte geübte, allerdings rein negative Kritik. Es wird keinem Kenner der neuern theologiſchen Literatur entgangen ſein, wie ſeit dem Hervortreten des Straußiſchen Werkes die gläubige evangeliſche Theologie auch in ihrer freiſinnigern Richtung immer mehrere von den Conceſſionen zurückgenommen hat, welche ſie ſeit Semler und Leſſing, und beſonders in Schleiermachers Zeit, der Kritik gemacht hatte, und wie es jetzt nachgerade dahin gekommen iſt, daß als Kennzeichen des „gläubigen" Theologen kein anderes ſo ſehr, als das Feſthalten am überlieferten Buchſtaben wenigſtens des Neuen Teſtaments betrachtet wird; in Bezug auf das Alte pflegt man noch eher der Kritik einigen Raum zu geſtatten. Jede andere Abweichung von dem geltenden Lehrbegriff, und wenn ſie noch ſo ſehr die Wurzel deſſelben angreift, wird eher geduldet, als eine Anſicht, die irgendwie den hiſtoriſchen Thatbeſtand des buchſtäblich Ueberlieferten in Frage ſtellt; obwohl man freilich noch Scheu trägt, die Berechtigung der Kritik mit ausdrücklichen Worten zu verläugnen. — Den Mißverſtändniſſen, auf denen dieſe Einſeitigkeit beruht, und den Uebelſtänden, welche durch ſie verſchuldet werden, in wirkſamer Weiſe zu begegnen, möchte der geeignetſte Weg wohl dieſer ſein, mit möglichſtem Ernſt und Nachdruck

darauf hinzuweisen: wie es in Wahrheit keineswegs ein negatives oder skeptisches, sondern ein Interesse von positiv religiösem Gehalte ist, sowohl was geschichtlich der kritischen Bibelwissenschaft in bestimmten, nicht durch Zufall dazu ausersehenen Kreisen der evangelischen Kirche den Anstoß gegeben hat, als auch, was den Geist eines wissenschaftlichen Glaubens in eben diesen Kreisen immer aufs Neue zu ihr hintreibt. Freilich scheint die moderne Theologie gerade für solche Mahnungen besonders anzugänglich: indessen gilt es, in der Vertretung einer Wahrheit von solcher Wichtigkeit nicht abzulassen, sondern immer aufs Neue wieder auf den Punkt, worauf es ankommt, hinzuweisen. Ich mache also zuvörderst auf den geschichtlichen Umstand aufmerksam: daß wir die Blüthe der historischen Bibelkritik nicht den Schulen des englischen Deismus und des französischen Materialismus, sondern daß wir ihren Anfang der Arminianischen Theologie seit dem Ausgange des siebzehnten Jahrhunderts, ihren Fortgang und ihre Steigerung der Lutherischen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts verdanken. Davon liegt der Grund ohne allen Zweifel darin, daß die zuvorgenannten Schulen sich bei ihrer unkirchlichen und unchristlichen Gesinnung gleichgültig und geringschätzig verhielten gegen den Gegenstand jener Forschung, und in keinem positiv religiösen Interesse den Antrieb zu einer Arbeit finden konnten, welche nur von demjenigen, den ein solches Interesse zu ihrem Gegenstande hinzieht, als eine lohnende betrachtet werden kann. Die Schule der Arminianer dagegen, und eben so die aus dem modernen Gährungsproceß des Lutherthums hervorgegangene, wie oft sich auch namentlich die letztere im Einzelnen zu leeren Negationen verirrt haben mag, war im Ganzen und Großen doch vom lebendigen Interesse für den historischen Christus beseelt, dessen Erkenntniß auf diesem Wege zu suchen sie der Instinkt des Glaubens in demselben Verhältnisse antrieb, in welchem der skeptische Verstand der modernen Bildung diesen Christus ihnen zu entreißen drohte. Bei den Arminianern war solches Interesse das Erbtheil von der reformirten Glaubensrichtung her, die ihrem Grundcharakter nach in ihnen, bei aller dogmatischen Abweichung, stets lebendig geblieben war: bei den Lutheranern war es ein Erzeugniß jenes Gährungsprocesses, der, indem er die alte Glaubensanschauung aus ihren Fugen brachte, eben damit neue religiöse Bedürfnisse in ihnen weckte. Freilich war weder bei den einen, noch ist bisher bei den andern der Begriff des göttlichen Ebenbildes zu der Klarheit entwickelt, die sie dazu hätte befähigen können, mit vollkommen deutlichem wissenschaftlichen Bewußtsein dasjenige zu suchen, was der Natur der Sache nach das religiöse Endziel aller kritischen Bibelforschung ist: die lebendige Anschauung dieses Ebenbildes von Angesicht zu Angesicht in einer persönlichen und im eigentlichsten strengsten Wortsinn geschichtlichen Gestalt. Daß Christus nur dann eine solche Gestalt ist, nur dann als der historische im wahren Wortsinn bezeichnet werden kann, wenn seine Erscheinung ganz innerhalb der natürlichen Grenzen des Menschlichen steht und vollständig aus dem natürlichen, organischen Zusammenhange menschlichen Geschehens und geschichtlicher Erzeugung und Gestaltung menschlicher Charaktere begriffen werden kann: wenn also das Blendwerk der supernaturalistischen Wundertheorie zerstört wird, welches der gesunde Glaube der Reformatoren, wenn er es auch nicht kritisch zu beseitigen wußte, doch als völlig nichts bedeutend und nichts

vermögend für ſeine Intereſſen zur Seite geſtellt hatte: dies will auch unſere gegenwärtige Theologie noch eben ſo wenig begreifen, wie, daß eine organiſche ſittliche Gemeinſchaft zwiſchen dem Göttlichen in dem hiſtoriſchen Chriſtus und dem Göttlichen außer ihm, wie es ſich vor ihm und nach ihm in der übrigen Menſchheit durch den Glauben erzeugt, nur unter dieſer Vorausſetzung und ſchlechterdings unter keiner andern denkbar iſt. Aber ſo wenig ſie es bisher auch noch hat begreifen wollen, ſo wird ſie dennoch in der kritiſchen Thätigkeit, deren ſie ſich doch eben ſo wenig, wie, ſo ſehr ſie auch dies zu wollen ſich einreden mag, der ſpeculativen entſchlagen kann, ganz von ſelbſt und wider ihren eigenen Willen dem Ziele entgegen getrieben; es ſcheint ihr verhängt, bei dieſem Ziele, wie Odyſſeus bei dem Ziele ſeiner Irrfahrten, ſchlafend anzulangen und beim erſten Abſchütteln des Schlafes es nicht einmal ſogleich wieder zu erkennen. Und in der That iſt die Herrlichkeit des rein menſchlichen, geſchichtlichen Charakterbildes Chriſti, ſo wie daſſelbe aus einer mit der unerbittlichen Strenge wahrer Geſchichtswiſſenſchaft, die in Anſehung ihres Verfahrens keinen Unterſchied zwiſchen heiligen und profanen Geſchichtsurkunden gelten läßt, ausgeübten Kritik der evangeliſchen Urkunden im Zuſammenhang mit allen übrigen neu- und alttestamentlichen hervorgeht, eine ſo überſchwängliche, ſo wahrhaft in einem Sinne, welchen ſich der in den ſcholaſtiſchen Formeln der kirchlichen Orthodoxie Befangene gar nicht träumen läßt, göttliche, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn Theologen, die bisher nur in der dürren Abſtraction dieſer Formeln die Gottheit Chriſti zu ſuchen gewohnt waren, bei ſeinem Anblicke geblendet werden, und ſich in einer Region, in der ſie doch erſt ihre wirkliche Heimath erkennen ſollten, ſo lange nicht zurecht zu finden vermögen, bis abermals eine Gottheit ſich dazu herbeiläßt, ihnen zu begegnen und ihre Augen zu entſiegeln!

hhhh. (zu §. 311.)

Von den chriſtologiſchen Formeln der Kirchenlehre gilt Aehnliches, wie von den trinitariſchen. Sie ſind als „Conſervatoren des Lehrſchatzes" (Nitzſch) zu ehren und zu bewahren; aber auch in Bezug auf ſie iſt die Warnung geſprochen: „Man wolle ſich nur nicht ſo gebährden, als komme es auf bloße Erklärung der kirchlichen Formeln, beſonders der Lutheriſchen an!" Eben auf die Lutheriſche Bezeichnung der communicatio idiomatum iſt auch zunächſt dasjenige zu beziehen, was der Paragraph in allgemeiner gehaltenen Ausdrücken über die nur auf den idealen Chriſtus anzuwendende Bedeutung dieſer Formeln ſagt. Aber es werden dieſe Ausdrücke denjenigen als hinlänglich gerechtfertigt erſcheinen, denen es nicht unbemerkt geblieben iſt, wie die Bildung der Formeln über die Einheit der Perſon in der Zweiheit der Naturen, auch in der frühern Kirche zwar nicht ohne Zweideutigkeit, aber doch in einem Sinne erfolgt iſt, der weſentlich der Lutheriſchen Glaubensrichtung entſprach (vergl. Anm. mmm.). In unſerer gegenwärtigen Theologie freilich unterliegt der Gebrauch dieſer Formeln nicht nur derſelben Unbequemlichkeit, wie der Gebrauch der trinitariſchen, ſondern es ſteigert ſich dieſe Unbequemlichkeit noch dadurch, daß das Wort Perſon nach ſeiner natürlichen, uns überall ſonſt geläufigen Bedeutung nicht nur auf das nicht anzuwenden iſt, was die dogmatiſche Theorie ſo genannt wiſſen will, nämlich auf den Logos als zweites Glied der göttlichen Dreieinigkeit, ſondern daß ſich uns zugleich ſeine Anwendung

aufdrängt gerade auf das, worauf jene Theorie es ausdrücklich nicht angewandt wissen will, auf Christus als Menschen, auf die menschliche Natur des Gottmenschen. Wie sehr man daher auch fernerhin die überlieferten Formeln in Ehren halten möge: immerhin stellt sich uns jetzt das Bedürfniß heraus, einen andern und genügendern Ausdruck zu finden für jene περιχώρησις, welche zugleich die göttliche Natur der menschlichen, und die menschliche der göttlichen einverleibt; beides jedoch in solcher Weise, daß das Subject für die eine und die andere dieser Vereinigungen mit nichten jetzt noch von uns als eines und dasselbe betrachtet werden kann.

iiii. (zu §. 318.)

Der Beifall, den meine obige Darstellung, wenn nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch durch ihre gesammte Haltung, den Lehren Luthers über das Verhältniß des Leidens und des Todes Christi einerseits, seiner Auferstehung und Himmelfahrt anderseits zu der Heilsökonomie gezollt hat, galt, — dies wird man nicht übersehen haben, — ihrem Gegensatze zur Anselmischen Satisfactionstheorie, und war wesentlich bedingt durch die Voraussetzung, daß diese beiderseitigen Thatsachen auch wirklich in Luthers Sinne, also als ewige Thaten des idealen Christus vielmehr, denn als zeitliche Lebensereignisse des historischen Christus verstanden werden; welche beide Gesichtspunkte freilich bei Luther ungeschieden in einander laufen. Auf den historischen Christus ausdrücklich als solchen bezogen, würde die Behauptung, daß nicht sein Tod, sondern seine Auferstehung die eigentliche Heilsthatsache sei, einen schiefen Sinn erhalten, und, consequent durchgeführt, auf die Lehre der Socinianer hinauslaufen, welche in diesem Punkte eine, aber nur ganz oberflächliche und äußerliche, Berührung mit der persönlichen Lehre Luthers hat. Hier behält es vielmehr seine Richtigkeit, daß das ungleich größere Gewicht auf das Leiden und den Tod zu legen ist. Diese sind im eigentlichsten Wortsinn die freie That des historischen Christus; eine menschliche, eine geschichtliche Großthat, deren jeder Vergleichung sich entziehende sittliche Hoheit und wahrhaft göttliche Herrlichkeit gerade dann erst erkannt zu werden vermag, wenn die Gestalt des historischen Christus von aller der mythischen und dogmatischen Ausstattung entkleidet wird, welche diese That, während sie ihr einen unwahren Charakter von Göttlichkeit leiht, zu einem müssigen, menschlicher Weise ganz verdienstlosen Schau- und Scheinwerke herabsetzt. Freilich wird eben sie, diese That, so in ihrer geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit erfaßt, vielmehr nur als ein Symbol der eigentlichen Heilsthatsache, denn als diese Thatsache selbst, gelten können. Aber gerade so betrachtet ist sie menschlicher, und eben weil menschlicher, darum auch göttlicher Weise etwas unendlich Größeres, als sie es wäre, wenn sie unmittelbar als die That des sich mit sich selbst versöhnenden Gottes gelten sollte. Denn das Symbol ist allerdings auch hier zugleich die Sache selbst. Es ist die, zufolge der sittlichen Nothwendigkeit, die sich in der Natur und den Geschicken des menschlichen Geschlechtes ausgeprägt hat, einzig mögliche Form, in welcher die ewige Heilsthatsache dem menschlichen Geschlecht als Ganzen angeeignet, seinem Sein, das heißt seinem Bewußtsein einverleibt worden ist. So, wie gesagt, das durch freiwilligen Entschluß, ohne eine andere Bürgschaft des Erfolges, als die in der Größe der That und dem sittlichen Bewußtsein des Handelnden lag, erduldete Leiden und der Kreuzestod des

historischen Christus. Daß das Wiedererscheinen des Gekreuzigten in der Mitte des Jüngerkreises, wie wir uns dasselbe auch deuten und welch eine weitgreifende welthistorische und sinnbildliche Bedeutung wir diesem wunderbaren Ereigniß auch zuschreiben mögen, doch nicht eine gleiche Dignität als That seiner Persönlichkeit und als Offenbarung des in dieser Persönlichkeit verwirklichten Charakterbildes der Gottheit für sich in Anspruch nehmen kann, bedarf keiner Ausführung.

kkk. (zu §. 319.)

Es sollte wohl kaum noch einer besondern Erwähnung bedürfen, daß es mir bei der obigen Gegenüberstellung der zwei zu gegenseitiger Ergänzung bestimmten Hälften einer wissenschaftlichen Christologie, der idealen und der historischen, nicht in den Sinn gekommen ist, zu behaupten, als ob wirklich in dem Lutherischen System die eine, in dem reformirten die andere gegeben sei, so nämlich, wie beide sich gestalten müssen, um sich gegenseitig einander zu vermitteln und zu einem lebendigen Ganzen zusammenzugehen. Wer mir diese Ansicht unterlegt, der hat wohlfeile Arbeit, mich zu widerlegen. Denn freilich läßt sich nicht wohl eine ungeschichtlichere Behauptung denken, als diese, daß Luther wirklich eine rein ideale, die Reformirten eine rein historische Christologie aufgestellt hätten. So bequem pflegt es überhaupt die Geschichte, die in allen Gebieten des höhern Geisteslebens den später Kommenden die Aufgabe stellt, entgegengesetzte Ideen und Principien unter einander zu vereinigen, an denen sich in einseitigen Richtungen die Vorgänger abarbeiteten, diesen später Kommenden nicht zu machen, daß sie eben nur mechanisch die getrennten Massen zusammenzubringen und die eine durch die andere in bloßer Nebeneinanderstellung zu ergänzen hätten. Vielmehr, der ächte, lebendige Proceß dieser Ergänzung ist stets ein organischer; das zu Vereinigende muß, wenn es wirklich zu einer Einheit ächter Art zusammengehen soll, zum Behuf derselben von Grund aus umgebildet werden. Eine solche Umschmelzung der zwei in den beiden Lehrbegriffen nachgewiesenen christologischen Grundanschauungen war auch die Aufgabe meiner Darstellung; und ich glaube sie wenigstens nicht unbedacht aufs Geradewohl, sondern nach Principien, die in der Darstellung selbst deutlich genug ausgesprochen sind, vollzogen zu haben.

llll. (zu §. 330.)

Der Inhalt dieser zehn letzten Paragraphen findet seine weitere Erläuterung, und manche Fragen, auch die in ihnen nicht direct ausgesprochen sind, aber dem Leser, der dem Vorangehenden mit Aufmerksamkeit und eigenem Weiterdenken gefolgt ist, von selbst sich aufdrängen werden, ihre Beantwortung in der **eilften** unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche“: „die Wiedergeburt der Kirche aus dem Sacrament.“

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 18 Z. 2 st. nutzbarer l. nutzbare
= 25 = 5 v. u. st. im l. ein
= 26 = 17 u. 18 ist „an" statt nach „Schöpfung", nach „Leiden" zu setzen.
= 32 = 14 st. Ueberlieferung l. Ueberlistung
= 47 = 3 st. können l. kann
= 50 = 2 st. der l. oder
= 56 = 9 st. übereinstimmenden l. übereinstimmende
= 79 = 1 v. u. vor „deren" fehlt „von"

Zu S. 110 und 114 kann bemerkt werden, daß wir noch bei Anselmus die ausdrückliche Definition der Gerechtigkeit finden: Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata (de Ver. 12). Dagegen wird dieses Wort in der Zeit zunächst vor Anselmus allerdings schon im Sinne von justitia retributiva gebraucht, z. B. in den Stellen des Hinkmar von Rheims und des Remigius, welche man bei Gieseler, Kirchengesch., Bd. II, Abth. 1, S. 114 und 115 der 3ten Aufl. angeführt findet.

= 120 = 15 st. אמונה l. אמונה
= 126 = 29 st. gewonnen l. genommen
= 130 = 18 v. u. st. auf l. auch
= — = 5 v. u. st. der später l. den später

Zu den auf dieser Seite gegebenen Anführungen aus Augustinus kann als besonders schlagend die Beweisführung in der Schrift de Peccato orig. hinzugefügt werden. Dort nämlich wird alles Gewicht für den Heilsglauben, sowohl der christlichen, als zugleich auch der vorchristlichen Welt, ausdrücklich nur auf die Bedeutung der Menschwerdung Christi als solcher, aber durchaus keines auf die Bedeutung seines Todes gelegt. — Zur Anselmischen Beantwortung der Frage: Cur Deus homo? bildet einen scharfen Gegensatz die des Scotus Erigena, vergl. Baur, Gesch. d. Dreieinigkeitsl. Bd. II, S. 308 f.

S. 131 ist zu der Note *) zu bemerken, daß auch in Stellen der Art, wie die bei Gieseler K. G. II, 1, S. 14 und II, 2, S. 545 und 665, zwar von Kreuzen, aber sicher nicht von Crucifixen die Rede ist.

In der Anmerkung q S. 136 f. hätte nicht unterlassen werden sollen, auf die merkwürdige, ganz in Luthers ächtestem Sinne abgefaßte Stelle der Concordienformel (Sol. decl. VIII, 59. p. 776 Has.) hinzuweisen, wo über 1. Joh. 1, 7 die Erklärung abgegeben wird: Id autem non tantum de merito sanguinis Christi in cruce semel perfecto accipiendum est: sed Johannes eo loco de ea re agit, quod in negotio justificationis non tantum divina natura in Christo, verum etiam ipsius sanguis per modum efficaciae nos ab omni peccato emundet. Dabei wird zugleich eines Ausspruchs des ephesinischen Concils gedacht, welches nach Joh. 6, 54 dem Fleische Christi eine belebende Kraft zusprach.

= 142 = 18 st. seinen l. ihren
= — = 9 v. u. st. ex l. es

Mit den hier in der Anmerkung t angeführten Stellen Luthers u. a. kann auch die Stelle des Augustinus de Spir. et Lit. 6 verglichen werden: Satis elucet, mysterio Dominicae motris et resur rectionis figuratum vitae nostrae

veteris occasum et exortum novae, demonstratamque iniquitatis abolitionem renovationemque justitiae.

S. 154 Z. 7 v. u. nach „Luthers" fehlt „Lehre"
= 155 = 16 ſt. 8 l. O.
= — = 17 ſt. Erlaubniß l. Erkenntniß
= 166 = 1 v. u. ſt. הַפְּרָצ l. הָאָרֶץ
= 170 = 15 ſt. ſeiner l. ſeine

In der Anmerkung oo S. 173 ſind der Behauptung, daß Luther nach dem erſten Streit mit Zwingli nicht wieder ausdrücklich auf die Ubiquitätsvorſtellung zurückgekommen ſei, die mit Bucer zum Behuf der Wittenberger Concordie gepflogenen Verhandlungen entgegenzuhalten (in de Wettes Briefſammlung an verſchiedenen Stellen des 4ten und 5ten Bandes), welche der Allgegenwart des göttlichen Leibes wiederholt und auf das Ausdrücklichſte Erwähnung thun, und gar nicht wenig Werth darauf legen. Uebrigens hat Luther in dieſer gemeinhin als ſo paradox betrachteten, in der That aber aus ſeiner idealen Chriſtologie ſich auf die einfachſte Weiſe von der Welt ableitenden Vorſtellung unter Andern den Scotus Erigena zum Vorgänger; vergl. Neander K.-G. Bd. IV, S. 472. Dagegen Auguſtinus (ep. 187): Una persona Deus et homo est, et utrumque est unus Christus Jesus; ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id quod homo.

= 175 = 2 v. u. ſt. früheſter l. früheſte

In der Anmerkung tt S. 184 iſt als Beleg, daß Luther die communicatio idiomatum ausdrücklich auch auf die Uebertragung menſchlicher Eigenſchaften in die göttliche Natur bezieht, die Stelle WW. XXI, S. 279 anzuführen wo das epheſiniſche Concil in dieſem Sinne getadelt wird, daß es zu wenig an Neſtorius verdammt habe. Desgl. ebend. S. 281 die Vergleichung zwiſchen Neſtorius und Eutyches.

= 189 = 13 ſt. 56 l. 58
= 193 = 4 v. u. ſt. 380 l. 330
= 199 = 21 v. u. iſt „es" zu ſtreichen.
= — = 20 v. u. iſt „dieſer" zu ſtreichen.

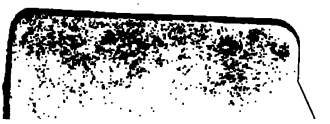
Um S. 204 den grellen Widerſpruch gegen Luthers klare Lehre, deſſen ſich ſchon ſeine nächſten Freunde und Schüler, unter ihnen bekanntlich ſelbſt Melanchthon, ſchuldig machten, indem ſie das Anathema über die Lehre Oſianders ausſprachen, noch mehr ins Licht zu ſtellen, will ich zu den vielen, die meine Schrift theils hier, theils anderwärts ſchon anführt, noch eine beſonders laut ſprechende Stelle anführen. Es iſt die Nachſchrift zu einem Briefe Melanchthons an Joh. Brenz. Dieſelbe lautet bei de Wette IV, S. 271 vollſtändig ſo: Et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono Jesum Christum et dico: Haec est justitia mea, ipse est qualitas et formalis ut vocant justitia mea, ut sic me liberem et expediam ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu objectivi illius Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur. Sed volo ipsum mihi esse donum vel doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: Ego sum via, veritas et vita: non dicit: Ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me talia. In me debet esse, manere, vivere, loqui, non per me aut in me etc. 2 Cor. 6, ut essemus justitia Dei in illo, non in dilectione, aut donis sequentibus. — Dieſe Worte gewinnen ein beſonderes Intereſſe durch den Umſtand, daß Luther ſie dem Schreiben Melanchthons offenbar in der Abſicht beigefügt hat, um den ihm noch zu ſchwach und zweideutig dünkenden Ausdrücken deſſelben nachzuhelfen. Jenes Schreiben findet ſich, ausgezogen aus dem Corpus Reform. II, p. 501, auch bei Gieſeler, K.-G. III, 2, S. 116 f. Es dreht ſich hauptſächlich um den von Melanchthon eben nur Luthern abgehörten Ausdruck: Fides apprehendit Christum, und läßt es als keineswegs unbegreiflich erſcheinen, wie Melanchthon ſich ſpäter im Streit mit Oſiander jenes Abfalls von Luthers wahrer Glaubensanſchauung ſchuldig machen konnte.

S. 215 Z. 16 ſt. behandele l. behandeln
= 233 = 19 ſt. welchen l. welche

Zu Anm. 222. S. 237 iſt zu bemerken, daß der dort als Luthern eigenthümlich bezeichneten Wendung doch ſchon im kirchlichen Alterthum z. B. Gregor von Nyſſa ſehr nahe kommt, über deſſen Lehre man Baur, Geſch. d. Dreieinigkeitslehre I, S. 656 f. vergleichen mag.

Zu Anm. cccc S. 241 möge noch hinzugefügt werden, daß in ganz ähnlicher Weiſe, wie im Alterthum Cyrill und Neſtorius, im Reformationszeitalter Luther und die Schweizer, ſo im Mittelalter ſich in der Lehre von der Perſon Chriſti Peter der Lombarde und Johann von Cornwall gegenüberſtanden. Vergl. Baur a. a. O. II, S. 564 f.

Zu Anm. cccc S. 245 mögen als ein Zeugniß gegen die von einigen neuern Theologen angenommene totale Abſorbirung des göttlichen Logos in dem hiſtoriſchen Chriſtus ſtatt vieler andern, die aus allen Zeiten der Kirche zuſammengebracht werden könnten, die Worte des Auguſtinus angeführt werden, de Trin. XV, 20: Sicut verbum nostrum fit vox, nec mutatur in vocem, ita Verbum Dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem. Assumendo quippe illam, non in eam se consumendo et hoc nostrum vox fit, et illud caro factum est.

In umgekehrter Weiſe, wie nach Anm. ffff S. 288 jener neuere Theolog, der innerhalb des göttlichen Reiches die unſichtbare Kirche als eine engere, das Heil der Einzelnen bedingende Gemeinſchaft unterſcheiden lehrt, wollte im Alterthum Pelagius das regnum coelorum als das Höhere, ſpecifiſch Chriſtliche von der salus s. vita aeterna als dem Niedern unterſchieden wiſſen. Beide Behauptungen entbehren auf ganz gleiche Weiſe alles Schriftgrundes.

Kleinere, in der Stellung der Interpunctionen, der Anführungs- und der Parentheſenzeichen hin und wieder vorkommende Verſehen wird der geneigte Leſer leicht ſelbſt verbeſſern.